

مجلة فكرية تصدر عن مجموعة أهل العدل والتوحيد

العدد : 09

لشهر ربيع الثاني 1437 هـ الموافق لـ : جانفي 2015 م





خَواطرٌ.. فِي النِّسَائيَّات

د.معتز شطا

دِيكَارت يَشُّكُ فِي الوُجُود

أ.حسام المنفي

لماذَا يَخلُقُ اللهُ الآلامَ والأَمرَاض؟

د.محمد رياض

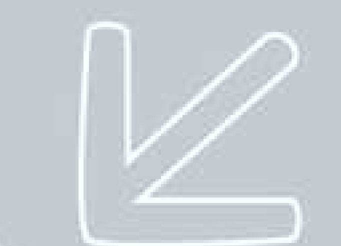
قِيمَةُ مَبْدَأ نَصلُ أُوكَام

أ.محمد حشيشة

السنهوري : رائد التشريع الإسلامي الحديث

أ.طاهر زيد







في هذا العدد



الافتتاحيّة

أُحبُ جميع الفقهاء الأعلام

كتبها معتز شطا الحسيني

وإن كنتُ لا أخفي حبي الشديد للإمامين القرشيين العظيمين: الإمام الفاطمي الشهيد زيد بن علي، والإمام المطلبي الشهيد محمد بن إدريس الشافعي، رحمهما الله، وأحرص دوماً على تقديمهما في الاستدلال الأصولي والفقهي على غيرهما، مع احترامي لجلالة قدر الآخرين، والتوفيق بين منهجيهما قدر الإمكان، ومن العجيب أنهما يتفقان في كثير من الأصول والفروع، كما يظهر لي، على غير ما قد يظنه البعض. كما أحب باقي الفقهاء الأعلام: فمن بيت رسول الله، صلى الله عليه وسلم، الإمام العظيم محمد بن علي، الشهير بالباقر، وولده الإمام الكبير جعفر بن محمد، الشهير بالصادق، وغيرهما من الآل الكرام، سلام الله عليهم. وأما فضل الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان بن ثابت فلا ينكره إلا جاهل أو حاقد، وكيف ننكر علمه وفضله وهو الفقيه الأعظم؟ وهو الذي يقول فيه إمامنا الشافعي: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة»!!!! وكذلك إمام دار الهجرة المحدث المهيب الإمام مالك، إمام الحديث، وصاحب الاختيارات الفقهية التي لا ينكرها أحد، وهيبته وجلالة قدره حدثت بها الركبان. وأما الإمام المبجل أحمد بن حنبل الشيباني فهو المحدث الأعظم لهذه الأمة، وكانت له عقلية فقهية ميزته عن أقرانه من المحدثين، فها هو يخاطب صاحبه إسحاق بن راهويه حينما انتقد أحمد لتركه مجلس محدّث مكة الكبير سفيان بن عيينة ليلحق بمجلس الإمام الشافعي، قائلاً: «إن فاتك حديثٌ بعلو، لا يفوتك بنزول، ولكن إن فاتك عقل هذا الفتى القرشي فلن تجد له بدلاً». منتهى أمل أي محدث هو تلقي الحديث بإسناد عالٍ لا نازل (وكل ما قلّت رجاله علا، وضده ذاك الذي قد نزلَ / البيقونيّة)، ومع ذلك فهو مستعد للتضحية بالإسناد العالي وألا يفوته درس الشافعي، وهذا دليل مهم على النزعة الفقهية المتميزة عند أحمد مقارنة بالمحدثين التقليديين كابن راهوية أو ابن عيينة أو غيرهما. وأما الإمام ابن حزم الأندلسي فهو فقيه عظيم من الفقهاء الذين رفعوا من قيمة وقدر العقل، كما يتضح من كتابه الأصولي الفذّ «الإحكام في أصول الأحكام». إضافة إلى غير هؤلاء من العلماء الكرام. رحم الله الفقهاء الأعلام، من المجتهدين الكرام، رحمة واسعة، وأسأل الله تعالى أن يوفقنا للاستفادة من علمهم وفضلهم.

و حديثي أعلاه عن الفقهاء، أي عن علماء فروع الشريعة العملية، وليس عن دواوين الحديث ورواتهاأو عن علم الكلام . أما الأحاديث فنحن نأخذ بالشروط الخمسة التي ذكرها الخطيب البغدادي، رحمه الله، ونعتبرها منهجاً معيارياً متوازناً يطبق على الجميع، مع احترامنا للجميع.

لماذا يخلق الله الآلام والأمراض؟
وهل يجب عليه عوض في هذا؟



دكتور : محمد رياض *

تذهب معظم المدارس الإسلامية الكلامية إلى أن الله تعالى خالق الأنفس والمتصرف فيها، وبالتالي فهو لا يسأل عما يفعل من ألم وإبتلاء بالمكلفين. بينما ترفض المدرسة الإعتزالية هذا القول جملة وتفصيلاً، وتقول بوجوب العوض على الله تعالى حين فعله للألم والمرض في أجساد من خلق من المكلفين. وإنما إختلف متكلموا المعتزلة حول علة فعله تعالى للآلام وعلة إستحقاق العوض، وعلة وجوب الشكر عليه.

رأي أبي علي الجبائي:

ويستعرض القاضي أراء أساتذة مدرسة الإعتزال في هذه القضية في كتابه «اللطف» فيقول (وإعلم ان شيخنا ابا علي «الجبائي» رحمه الله عند السؤال الذي أوردناه أجاب: بأن ما يفعله الله من الأعواض بالمؤلم لا يحسن أن يبتدىء به، وأجراها مجرى الثواب، فإذا حسن منه أن يكلف لأجل الثواب حسن منه ان يؤلم لاجل العوض) فجعل الجبائي بذلك علة حسن فعله تعالى للألم، وجوب العوض عليه، لأنه لو لم يكن العوض واجباً عليه لخرج فعل الألم عن أن يكون حسناً ولزم ان يكون قبيحاً والله تعالى منزه عن فعل القبيح.

رأي أبي هاشم الجبائي:

يقول القاضي في نفس المصدر: (والذي يسلكه شيخنا أبو هاشم الجبائي رحمه الله في ذلك هو أنه تعالى يفعل الآلام للعوض والإعتبار جميعاً، فيخرج بمجموعهما من أن يكون قبيحاً لإنتفاء كونه ظلماً وعبثاً.) والمعنى انه تعالى يفعل الآلام لمصلحة بالمكلفين يعلمها، ومع ذلك فيجب عليه العوض للمتألم لأنه تسبب له في معاناة كان يقدر أن لا يحدثها فيه. وبالتالي فإن الجبائي يزيد عنصراً لتحسين وقوع الآلام منه سبحانه على المكلفين وذلك لكونها مصلحة لهم إلى جانب وجوب العوض لفعلها بهم.

رأي القاضي عبد الجبار:

وبعد إستعراض هذه الأراء، يطرح القاضي تصوره هو فيقول: (وإعلم أن الصحيح في هذا الباب، أن الله تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحة لا لإجل العوض، وإن كان لابد من أن يتضمن عليها، وذلك أن هذه الآلام واجب على الله تعالى أن يفعلها لشيء يرجع إلى التكليف... فإن قيل، وما الفرق أن يقال أنه تعالى يفعله لأجل العوض..وبين أن يقال يفعله لكونه إعتباراً بشرط أن يتضمن العوض؟...قيل له لأن من حق الواجب أن يفعله من وجب عليه لما له وجب، ومتى فعله لا لهذا الوجه لم يحسن)

ومعنى كلام القاضي: أن الله تعالى يفعل ما يفعل بالإنسان من تكليف واحوال لمصلحة يقتضيها هذا التكليف ولا يصلح إلا بوجودها، وبالتالي فهي مصلحة واجبة وليست مما يتخيره الله لعباده من لطف، ووجوبها هو لكونها مصلحة للتكليف وهذا هو سبب حسنها وإنتفاء صفة القبح الذاتي عنها، وإنما لزم ضمان العوض عليها للمكلفين حتى يصبح الشكر والحمد مستحقاً، لان المعتزلة تقول إن الشكر والحمد لا يستحق لفاعل الواجب اللازم وإنما يستحق على اللطف، ولهذا علمنا بوجوب وجود عنصر العوض لأنه تعالى أمرنا بالشكر عليها، ولو لم يكن هناك عوض لانتفى داعي الشكر.

وأياً ما كان من أمر، فإن المراد من هذه الخاطرة هو تبيان الفرق في منهجية التفكير بين أتباع مدرستين في تاريخنا.

----

* كاتب ومفكر معتزلي

خواطر في النســـــائيات

لنفرض أن المرأة أصبحت اماما للصلاة وخطيبا للجمعة، فماذا بعد ذلك؟



دكتور : معتز شطا *

المرأة بين فرية إعوجاج الضلع وتعسف الطاعة

ما رواه الامامان البخاري ومسلم وغيرهما من حديث أبي هريرة وسمرة بن جندب وأبي الدرداء وأبي ذر أن رسول الله قال (إن المرأة خلقت من ضلع...) يخالف ظاهر القرآن الكريم. المشهور عند الناس أن حواء خلقت من كائن حي ولذا سميت حواء وهذا الكائن الحي هو آدم. ظاهر القرآن على العكس من ذلك يدل أن آدم هو الذي خلق من حواء. يقول الله تعالى:(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً...) (النساء : ١)حيث يدل قوله تعالى (نفس واحدة) على مؤنث أي حواء. ثم قال (خلق منها) أي من حواء (زوجها) أي آدم.

هذا التأويل قد لا يستسيغه الكثير من أهل التقليد ولذلك أقدم لهم وجها ثانيا أخف وقعا وهو كالتالي: قوله تعالى (نفس واحدة) معناه مادة أولية واحدة تم خلق الإنسان منها كالطين مثلا. أما قوله تعالى (خلق منها زوجها) أي خلق العنصر البشري الآخر من نفس المادة أي من الطين كذلك بمعنى أن الرجل والمرأة كلاهما مخلوق من نفس واحدة أي من مادة واحدة هي الطين ومن ثم فليس أحدهما بأرقى من الآخر وفي هذا رفع لكرامة المرأة واعطاؤها حجة في مواجهة الرجل فهي لم تخلق من ضلع آدم وإنما خلق كلاهما من الطين.

بهذا يتهاوى البنيان الحديثي المكذوب على رسول الله من قبل كتاب الإسرائيليات.(٢) فيما يتعلق بالطاعة المطلقة حتى في الأمر بمخالفة الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. ثم أن الطاعة "المطلقة" تستلزم أن يكون أحد الجنسين أرقى من الجنس الآخر وقد علمنا أن الجنسين مخلوقان من مادة واحدة فلا يصبح هناك مجال لطاعة مطلقة من طرف وسيادة مطلقة من الجانب الآخر. بل إن الحر ليس له أن تكون له سيادة مطلقة على المقيد كالعبيد والإماء وإنما الطاعة المطلقة هي طاعة المخلوقين للبارئ عز وجل.

الطاعة

مفهوم الطاعة والطوع والإطاعة يدل على أن يكون الإنسان "طيعا" أي هينا ولينا في مقابل الأخرين، لا أن يكون متخشبا ولا متصلبا، وعلى هذا يلزم أن تكون المرأة طوع زوجها بالمعروف أي بالمتعارف عليه "العرف" ويلزم كذلك أن يكون الزوج طوع زوجته بالمعروف ما داما متماثلين. أما فكرة "سي السيد" فقد تكون حقا من رواسب باقية في شخصية عدد كبير من الرجال لأسباب تربوية ونفسية ولوجود مفاهيم دينية خاطئة.

إمامة المرأة الرجال في الصلاة

لنفرض أن المرأة أصبحت اماما للصلاة وخطيبا للجمعة، فماذا بعد ذلك؟ هل ستكون الخطوة التالية هي طريقة اصطفاف المصلين والمصليات؟ هل ستسمح "الشيخة" بأن ينتظم الرجال من ورائها في صفوف ثم تليهم صفوف النساء؟ أم أنها - وحماية لظهرها - ستنظم صفوف النساء من وراءها مباشرة ثم تليهن صفوف الرجال؟ أم أنها ستكون "منفتحة" أكثر فتسمح أن ينتظم الرجال والنساء نفس الصف وبتوزيع عشوائي؟وماذا لو أدركت الصلاة (بفتح التاء) امرأة (بضم التاء) متبرجة، هل ستسمح لها "الشيخة" بالدخول في الصلاة أم أنها سوف تخيب رجاءها ولاتسمح لها بالصلاة معها ما دامت متبرجة؟وهل سيكون للـ "شيخة" سن قانونية معتمدة أم من الممكن أن يسمح لجميع البالغات - أعتقد أنه لن يسمح للقصر ولست متيقنا - بالامامة؟ وماذا لو فجأها دم الحيض؟ هل ستتم الصلاة؟ عفوا، نسيت أن البعض يجيز للحائض أن تصلي. لكن ماذا لو فاحت منها رائحة الحيض؟ وماذا لو حدث ما ليس في الحسبان وسقطت منها بعض القطرات؟روي عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال: (لتنقضن عرى الإسلام عروة عروة ، فكلما انتقضت عروة تشبث الناس بالتي تليها ، فأولهن نقضا الحكم ، و آخرهن الصلاة) (الألباني)

فيبدوا أنه على المؤمنين الاستعداد للموقف الفاصل، اما الصلاة - كما كانت تؤدى عبر التاريخ - واما اتباع ما نسمعه كل يوم من دعاوى مستحدثة. ان الصلاة كانت على المؤمنين (كتابا) موقوتا، وكتاب الصلاة - من لدن آدم الى عصر النبوة - لم يتغير ولم يتبدل، ولم يحدث فيه أبدا أن تولت النساء امامة (المصلين). ولمن شاء معرفة المزيد عن كتاب الصلاة، أنصحه بالاطلاع على مبحث (لوحة قرآنية للصلوات المكتوبة).

----

* كاتب ومفكر معتزلي



الوحدة الإسلامية بين الحقيقة والخرافة !

كل أولئك المنادين بالوحدة الإسلامية المزعومة، إنما يريدون وحدة على مقاسهم! إذ كيف تقام وحدة وطوائف من الأمة يكفر بعضها بعضا، ويلعن بعضها بعضا، ويبيح بعضها دم بعض؟



دكتور : رائد السمهوري *

أحسب أن ليس على وجه الأرض مسلم لا يتمنى أن تتحقق الوحدة الإسلامية فيما بين الشعوب والحكومات الإسلامية، إنه حلم يداعب القلوب، وما أكثر من يتحدث عن الوحدة الإسلامية من العلماء والمفكرين والمنظرين.

وسط هذا الزحام الهائل من الكلام عن هذا الموضوع، ربما أبدي رأيا متواضعا، أشير به -باختصار- إلى بعض الحقائق المهمة:

الحقيقة الأولى -وهي مؤلمة- أن هذه الوحدة الإسلامية بمفهومها القرآني المنشود لم تتحقق طيلة أربعة عشر قرنا، إلا في أوقات ضئيلة. تحققت في عهد النبي الأكرم، صلى الله عليه وسلم، حتى إذا ما التحق بالرفيق الأعلى؛ ووقع الاختيار على خليفته أبي بكر الصديق، رضي الله تعالى عنه، ارتدت طائفة من العرب، ومنع بعضهم الزكاة، فقاتلهم أبو بكر، رضي الله تعالى عنه، حتى أعاد الأمور إلى نصابها، وعندما توفي، خلفه عمر، رضي الله عنه، وفي عهد عمر عادت الوحدة الإسلامية حقا كما كانت، ثم تولى عثمان، رضي الله عنه، ولم يكد ينتهي النصف الأول من زمن عثمان، رضي الله عنه، حتى ثار من ثار من الناس، وتضعضعت الوحدة التي كانت، وكان الصدع في جدار هذه الأمة، وانشقت عصاها بمقتله، رضي الله عنه، ثم تولى علي، رضي الله عنه، وجرى ما جرى من قتال الفتنة في معركة الجمل، ثم جرى ما جرى من حرب في صفين والنهروان، ثم تولى معاوية بعد أن نزل له الحسن بن علي بشروط اشترطها، ولكن الحسن عاجلته المنيّة، وأراد معاوية أن يجعل ولاية العهد لابنه يزيد، فثار من ثار من الصحابة، الحسين، ثم عبدالله بن الزبير، وجرت أحداث عظام مذكورة في التاريخ، وأسيلت الدماء وانتهكت الأعراض.

ولم تزل الثورات تقوم، لا تهدأ، ولا تقر، لا تنطفئ ثورة حتى تقوم أختها، حتى زال ملك بني أمية، وقام بالأمر بنو العباس الذين كانوا يعملون عملا صبورا طويلا -أيام بني أمية- حتى أنهوا تلك المرحلة، لتبدأ مرحلة جديدة.

ولم يخل عهد بني العباس من ثورات، حتى إذا ما بلغ ملكهم أوجه في عهد هارون الرشيد، قامت دول شبه مستقلة في مملكته، دولة الأغالبة، ثم الأدارسة، ولا ننس قبل هذا بقية دولة بني أمية في الأندلس منذ قيام دولة بني العباس أصلا.

دع عنك بعد هذا انقسام دولة بني العباس إلى دول، كدولة بني بويه، والحمدانيين، والفاطميين، والقرامطة، والمرابطين، والموحدين، ثم الأيوبيين..إلخ.

وحتى العثمانيون الذين يقال إن دولتهم كانت خلافة جامعة للأمة؛ لم يكن عهدهم عهد وحدة حقيقية، فالدولة الصفوية كانت موجودة، والانقسام كان حاصلا.

الحقيقة الثانية: أن كل الدول التي قامت في تاريخ الإسلام الطويل -بعد الخلفاء الراشدين- كانت دولا مذهبية، وجرت العادة أنه حين يكون للدولة مذهب، فمعارضو المذهب يعدّون بطريقة أو بأخرى معارضين للدولة. بل ربما استخدم السياسيُّ المذهب -حال كونه أيديولوجيا الدولة- لمواجهة الدول الأخرى المخالفة لمذهبه، فهذا الإمام الغزالي مثلا يكتب كتابه الشهير بعنوان: «المستظهري في فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية»، وهو يعني بهذا الخليفة العباسي المستظهر بالله العباسي، في الرد على المذهب الباطني الذي كان مذهب الدولة الفاطمية، وكان خليفة الفاطميين حينئذ هو المستنصر بالله، وكذا صلاح الدين الذي كان أشعريا شافعيا، نصر الأشاعرة والشافعية على كل من سواهم. بل حتى حين تكون الدولة سنيّة؛ تجد الخلاف بين أبناء المذاهب السنيّة الذي كان يصل إلى الاقتتال وحرق المساجد بسبب مسائل فرعية أحيانا كالجهر بالبسملة مثلا، والتاريخ فيه كثير من الأمثلة، بين الشافعية والحنابلة، وبين الشافعية والحنفية.

بل إن ابن نجيم في كتابه البحر الرائق بشرح كنز الدقائق نقل عن بعض علماء الحنفية أنهم لا يجيزون للحنفية أن تتزوج من شافعي، لأن الشافعي يجيز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وبهذا فهو شاك في إيمانه، فلا يزوّج من الشافعية، ولا يقتدى به في الصلاة! أي لا يصلي الحنفي خلف الشافعي! وقالوا في حق الشافعية إذا تزوجها حنفي أنه يجوز أن يتزوّجها؛ وأنه يسن فيها سنة أهل الكتاب! ومن رجع إلى كتاب الدكتور خالد كبير علال عن التعصب المذهبي في التاريخ الإسلامي سيجد أهوالا وكوارث والله المستعان.

الحقيقة الثالثة: أن ما نعيشه اليوم من تفرق وانقسام هو امتداد لتاريخ طويل من الخلافات السياسية والمذهبية تفتك بهذه الأمة، وكم سالت الدماء أنهارا لهذا السبب. فلا يزال لدينا تنازع طائفي، واللافت أن المتنازعين والمتقاتلين جميعا ينادون بالوحدة الإسلامية! بيد أن كل أولئك المنادين بهذه الوحدة المزعومة إنما يريدون وحدة على مقاسهم! إذ كيف تقام وحدة وطوائف من الأمة يكفر بعضها بعضا؟ ويلعن بعضها بعضا؟ ويبيح بعضها دم بعض؟

أراد قوم أن تكون الوحدة عن طريق «خلافة راشدة» على منهاج النبوة، سمعنا وأطعنا، ولكن الخلافة الراشدة نفسها التي على منهاج النبوة لم تتحقق فيها الوحدة، وما تحقق منها لم يدم مع الأسف إلا ريثما يعود النزاع! وهؤلاء الداعون إلى الخلافة على منهاج النبوة، أسرفوا في الدماء والقتل والتكفير، وأرادوها وحدة على مقاسهم هم!، وكذا إيران التي تنادي بالوحدة أليس من الواضح أن لها أطماعا توسعية؟! وكذا الذين يقولون إن الوحدة لا تكون إلا عن طريق الكتاب والسنة، ألا يلتفتون إلى مناهج أهل السنة أنفسهم في قبول ما هو سنة أولا، ثم في فهمها ثانيا؟



إن هناك معنيين للوحدة، أما الوحدة المطلقة فهي لله تعالى وحده، فالله تعالى واحد وحدة حقيقية مطلقة؛ فلا ثاني له، ولا شبيه ولا نظير ولا شريك.

أما الوحدة المجملة فهي كأن تقول: إنسان واحد، ومعلوم أن الإنسان أبعاض وأجزاء متغايرة متكاملة، وكما يقال: بيت واحد، والبيت حجرات وسقوف وجدران، وكما يقال: فريق واحد، والفريق أفراد وأشخاص.

لا يمكن أن تكون هناك وحدة بإلغاء التعدد، ولا بقسر الناس على منهج واحد، ولا يمكن أن تكون هناك وحدة بوجود هذه الأطماع وتغليب المصالح الضيقة، ولا يمكن أن تكون هناك وحدة حين تغيب الأخلاق.

---

*كاتب ومفكر

مشكلة البديهيات العق



أستاذ : معتصم الحسين*

منذ القرن السابع عشر وبعد كتابات الفليسوف السكوتلندي هيوم ضد اسس الفلسفة, بدأ نجم الفلسفة النسبية في الصعود.

كان مبدأ العلية اساس فلسفي عقلي تقوم عليه الكثير من الحجج الفلسفية الى ان طرح هيوم اشكالية عدم وجود ادلة عقلية لمبدأ العلية. مما قاله هيوم ان الذي نشعر به عندما ندعي ان هناك علاقة علية بين امرين :

الاول ندعي انه علة

والثاني انه معلول هو وقوع الامور التي تسميها علل بالترتيب الزماني قبل الامور التي نسميها معلولات لتلك العلل.

يقول هيوم «ولاننا قد تعودنا ان نرى هذه الامور بهذا الترتيب وانطلاقا من هذه العادة كان قد تشكل عندنا ما يشبه العادة النفسية في ان هذا الذي يحدث بالاول سبب فيما ياتي بعده» هيوم يقول لم ارى ممن يقول ان هذا اي مبدا العلية عليه دليل عقلى ممن قدم اي شي مقنع في هذا الصدد, لذلك هو ليس بمبدا عقلي, ولا يمكن ان يكون اكثر من عادة نفسية لا تستند الى اي تبرير عقلي.

هيوم عمم هذا الكلام الى كل المبادئ العقلية, وقال ان كل ما لدى الانسان مما نسميه من مبادئ عقلية هو مجرد احساسات ووعي بها.

ممن رد ردود قوية على هيوم ، الالماني كانط, حيث اثبت من خلال استدلالاته ان مبدأ السببية يلعب دور المنظم العقلي لكل المعلومات الحسية بشكل يفرق بين امور نسميها علية وامور نسميها معلولة. وقد وضع كانط اسس جديدة تبنى عليها المفاهيم الفلسفية.

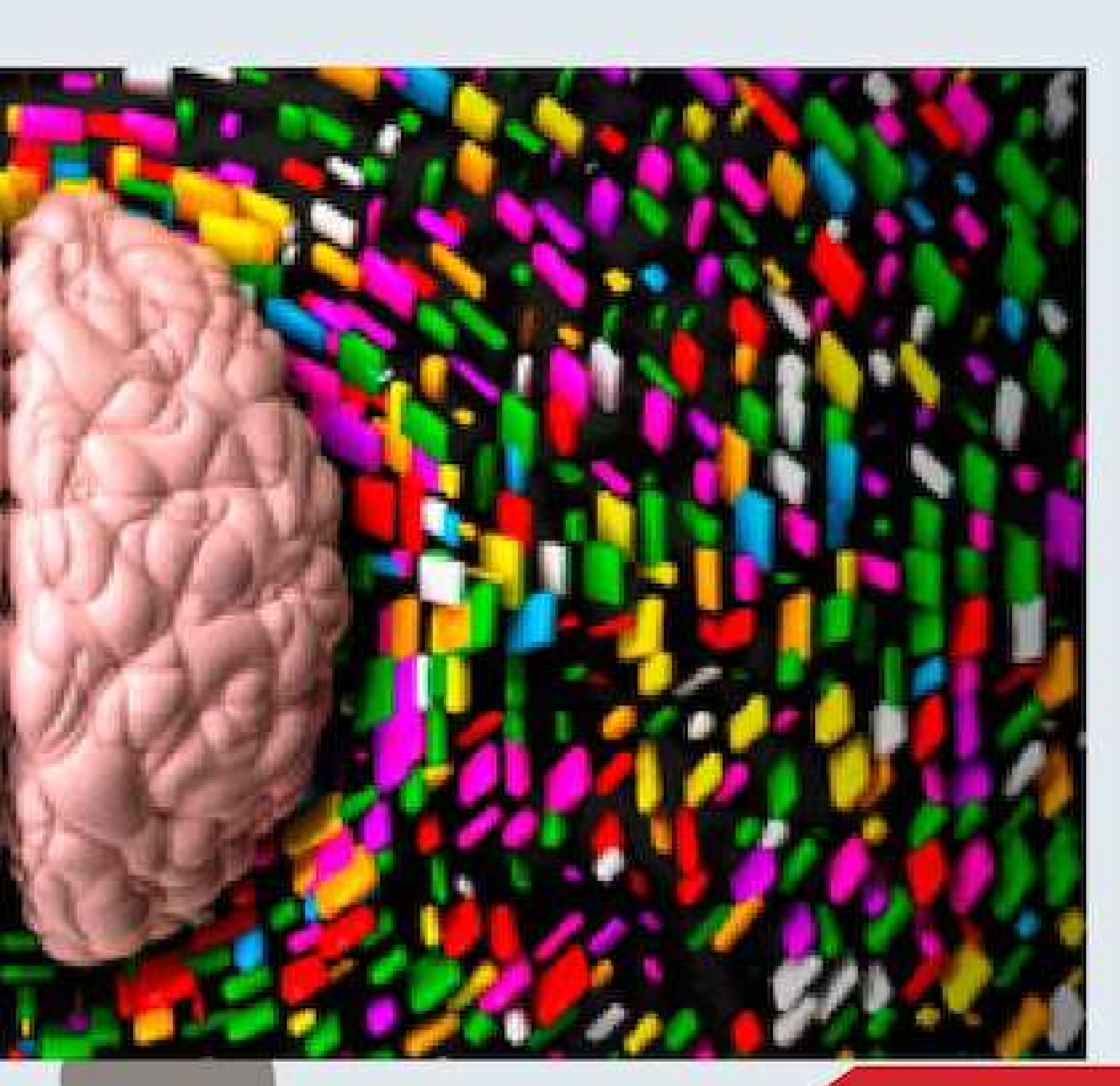
ان كانط كان صاحب دقة منطقية ادت الى رواج افكاره بشكل جعل كل من كتب في الفسلفة من بعده يدورفي فلك ما قال.

وبنظر الكثيرين كان كانط قد انقذ الاسس الفلسفية مما سببته انتقادات هيوم من نقد.

الا ان ما اتضح لاحقا ان كانط كان قد خلق حاجز بين العقل وبين العالم خارجه, واصبح الحبل مقطوع بين ما يقوله العقل ويقرره وبين ما هي الحقيقة في الواقع الخاجي, لان فلسفته وان كانت قد نجحت في تبيان علاقة الاسس العقلية في ترابط الأحاسيس بالافكار, الا ان طريقته تقطع بين هذه المفاهيم والواقع بحيث تجعل من هذه المفاهيم امور عقلية خالصة ليس لها الا دور المنظم للمعلومات الحسية.

كمثال على هذا فان كانط كان قد وافق هيوم في انه لا يوجد ما يتصف في عالم الواقع بمفهوم الوجود, الا ان الامور بنظر كانط تاخذ مكانها في العقل فتتصنف بحسب ترتيبات عقلية على انها موجودات وتكون كذلك في ظرف العقل فقط على ما يمكن معرفته من خلال هذه المفاهيم.

كل النظريات الفلسفية التي اتت في الغرب بعد كانط كانت قد تخلت عن فكرة وجود بديهبات عقلية يمكن الاعتماد عليها لمعرفة الحقيقة الخارجة عن عقولنا, معرفة يقينية. الجميل في كلام هيوم هو فتحه الباب على مصراعيه لنقد كل ادعاء غير مؤسس على اسس فلسفية متينة.ولكن بالمقابل نشات مذاهب فلسفية غريبة



ـــــلية في الفلسفة الغربية

لم تـدع فكـرة الا هدمتهـا بنفـس أُسـلوب هيـوم, بشـكل لم يعـد ممكـن تاسيس اي فلسفة يقينية في ظل نقص اليقين بوجـود بديهيـات عقليـة.

بعـد ذلـك اصبـح اثبـات وجـود غـير المحسوسـات امـر مفـروغ منـه. حتـى ان فيلسوف قـوى بحجم بارتراند راسل, ممن يعتبر مـن اقوى الفلاسـقة في فلسـفة المنطق والرياضيـات, تأرجـح بـين اعتبـار مبـدا العلية امر نفسي ,لا يمكـن اثبات اي شي في الواقـع الخارجـي مـن خلالـه وبـين اعتبـاره سـند عقـلي لسر نجـاح العلـوم التجريبيـة مـما تجـده في كتابـه العقـل الانسـاني.

قـد يكـون مـن الغريـب انـه رغـم تقـدم الغـرب وبـروز مفكريـن غربيـين بارعيـن, لم يصـار الى ايجـاد ادلـة غـير حسـية عـلى وجـود بديهيـات عقليـة. وقـد يكـون للثـورة الصناعيـة الـدور الاسـاس في ذلـك عـن طريـق ظهـور تـردد في اليقين بوجـود ثوابـت عقليـة بديهيـة. فمـما تجـده في هـذه الحقبـة هـو جنـوح غـير طبيعـي نحـو الفلسـفة الماديـة في عـصر كل شي مـادي كان يتغـير فيـه بسرعـة مذهلـة.

تجـدر الاشـارة الى انـه يوجـد في فكـر الفيلسـوف الاشراقـي الشـهيد شـهاب الديـن عمـر السـهروردي رحمـه اللـه افـكار فلسـفية مهمـة عـن وجـود العقـل ووعيـه بنشـاطاته, مـما يمكـن الاسـتدلال بـه عـلى علاقـة البديهيـات بالواقـع الخارجـى, مـما ادى الى تطـور فكـر فلسـفي متـين في موضوع البديهيـات.

ومـما قرئتـه في موضـوع مبـدأ السـببية مـما يعتمـد عـلى اقـوال فلسـفة الاشراق هـوالاتي: «ان الـذات الانسـانية لهـا علـم حضـورى بافعالهـا وهـي تعلـم انهـا هـي الفاعـل لهـذه الافعـال» ولذلـك فـان علـم الـذات بمبدا السـببية هـو علـم حضـوري غـير تصـورى وليـس مـما يحتـاج الى دليـل ليسـتند اليـه.

مـن هنـا تعمـم الـذات ان لـكل معلـول علـة وليـس كـما تصـور هيـوم مـن ان لدينـا احساسـات عـن ظواهـر خارجيـة ترتبـط ببعضهـا بعلاقـة تقـدم وتاخـر تكـون هـي السـبب في بـروز تصـور نفسـي عـن مفهـوم العليـة.

مـن دوافـع شـيخ الاشراق في فلسـفته هـذه قـول للامـام عـلي ع « اتحسـب انـك جـرم صغـير وفيـك انطـوى العـالم الاكـبر» وقـول للنبـي صـلى اللـه عليـه وسـلم « مـن عـرف نفسـه عـرف ربـه»

ان بارترانـد راسـل حـاول ايضـا حـل مشـكلة ارتبـاط المعرفـة بالخـارج عـن طريـق المعلومـات المخزنـة في الوعـي ولكـن حـصر مصـدر حصـول الوعـي عـلى المعلومـات هـذه مـن الخـارج وعـن طريـق الحـس, ولذلـك حـاول ان يؤسـس معرفـة يقينيـة عـلى هـذا الاسـاس.

بحسـب اهـم صاحـب موسـوعة في تاريـخ الفلسـفة الغربيـة الفيلسـوف كوبلسـتون فـان الواضـح مـن ان راسـل وصـل الى طريـق مسـدود في هـذا الموضـوع.

و لمـن اراد التعمـق في هـذا الموضـوع ينصـح بالبحـث في موضـوع المعقـولات الثانيـة لانهـا محكمـة في الربـط بـين المفاهيـم العقليـة وانتزاعهـا مـن ظـرف الخـارج. الدكتـور الايـراني مهـدي حائـري كتـب في هـذا وهـو متخصـص في المقارنـة بـين الفلسـفة الغربيـة والفلسـفة الاسـلامية عمومـا, واسـم كتابـه الاسـس المعرفيـة في الفلسـفة الاسـلامية, الكتـاب يظهـر نقـاط قـوة الفلسـفة الاسلامية بالمقارنـة مـع فلسـفة الغـرب عمومـا بحيـث يعالـج فكـر هيـوم, كانـط مـرورا ببعـض الفلاسـفة الى راسـل.

----

*كاتب ومفكر

القضايا التي يتعامل معها المنطق

لماذا 1 + 1 = 2 !



أستاذ : ناجح سلهب*

القضية حسب المنطق هي إثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء.

زيد واقف أو زيد ليس بجالس.

ما تُثبت له أو نُخبر عنه يسمى الموضوع وهو هنا زيد.

والكيف المُثبت أو المنفي عنه (الحكم المثبت أو المنفي) يطلق عليه المحمول.

الموضوع والمحمول هما معا أجزاء القضية ويطلق عليها خبر أيضا.

ويعرف البعض القضية بأنها ما يصحّ ان نقول عنها صادقة أو كاذبة.

مثل : محمد يتكلم, وجهاز حاسوب, زيد صامت.

والقضية تنقسم إلى نوعين أساسيين :

النوع الأول : القضية التحليلية أو القضية التكرارية

- وهي القضية التي يكون محمولها مرادفا للموضوع أو جزءا من مفهومه أو تعريفا له أو نتيجة لازمة عنه.
- مرادف للموضوع مثل: (الأسد هو الليث)
- جزء من مفهومه: (المرأة أنثى)
- تعريف له (الإنسان حيوان مفكر)
- نتيجة لازمة عنه 3+3 = 6

وتعتبر الرياضيات نموذجا مثاليا على القضايا التحليلية .

النوع الثاني : القضية التركيبية أو القضية التأليفية.

- هي القضية التي يضيف محمولها إلى موضوعها خبراً جديدا مستمداً من الواقع الخارجي, فهو لا يكون تكرارا بأي صورة.
- 1 المعادن تتمدد بالحرارة
- 2 صلاح الدين الأيوبي هو قائد معركة حطين.
- 3 الماء يتخذ شكل الوعاء الذي يوضع فيه.
- 4 الأشجار الحمضية تحتاج لبيئة حارة.
- في كل من الأمثلة أضاف المحمول خبرا جديدا من الواقع وليس نتيجة تحليل المفهوم

وفي القضايا التركيبية لكي نعلم صدق القضية من كذبها علينا أن نرجع إلى الواقع بالحسّ والتجريب لنعلم ذلك, ولا ينفع أن ندرس ونحلل أجزاء القضية المنطقية هنا لنستطيع أن نعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ في هذا النوع من القضايا, ولذلك فعند التعامل مع القضايا التركيبية يلزمنا الحس والتجريب وهما مبحث مختلف عن الأساليب المنطقية العاجية والتي تعتبر مستقلة عن الحس والتجربة.

وعلى المنطق في القضايا التركيبية أن يكون تابعا للحس والتجربة بعد أن يقيم التجريب البرهان على صدق القضايا. وهذا ما لا يفهمه الكثير من النظريين ممارسي المنطق.

نرجع للقضية التحليلية البسيطة : 1+1 = 2

قيمة الواحد هي قيمة قياسية ثابتة معيارية تعني وحدة واحدة وبالتالي فهي ماهية محددة بقيمة ثابتة ذهنيا

2 بالتعريف هي مجموع وحدتين من قيمة 1

وبالتالي الطرف الأول 1 + 1 = 2 صحيحة بالتعريف الذهني وإلا لزمنا التناقض لأنك لا تستطيع ان تثبت ماهية محددة ومن ثم تنكر اثباتك لها استنادا لمبدأ عدم التناقض (أم البراهين)

ولكن السؤال الخطير هل مبدأ عدم التناقض هو معرفة ضرورية مجزوم بصحتها كمبدأ عقلي قبلي مثلا أم هي قاعدة مستقاة من الخبرة الحسية هذا الذي ترك الأفهام حائرة

وَصَيَّرَ العالِمَ النحرير زنديقا

----

* كاتب ومفكر معتزلي

ديكارت يشك في الوجود...

لم يكتفي ديكارت بما خوله للعقل من سلطة شبه مطلقة في مجال المعرفة بل ذهب أبعد من ذلك بكثير



أستاذ: حسام المنفي*

لقد ظل المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس سائدا ومتسيدا في أوروبا وعند الفلاسفة العرب طوال العصر الوسيط ، حتى جاء الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596 - 1650) في مطلع العصر الحديث ليثور ويعترض على المنهج الأرسطي القديم الذي يعتمد على القياس كما ذكرنا سابقا لأن القياس الذي يعتمد على استخلاص النتيجة من قضايا مسلمة من قبل لا يقدم أية إضافة جديدة في مجال المعرفة إلا أنه يصلح في شرح وتحليل وتمحيص ما نعرف من الأمور لا أن نتعلم تلك الأمور ولا أنجد حقائق جديدة لم نكن نعرفها.

والمنهج الجديد الذي وضعه ديكارت يستلهم المناهج التي تستعملها الرياضيات، وهو يعتمد على عمليتين ذهنيتين على الأصالة : «الحدس» «والإستنباط»
الحدس هو الإدراك الذهني المباشر لقيقة مستكفيه بذاتها وتفرض ذاتها إطلاقا : مثال ذلك أني كائن مفكر ، وأن المثلث ذو ثلاثة أضلاع ، أو أن الكل أكبر من الجزء ، أو أن العدد 3 أصغر من العدد 5 . أما الإستنباط فهو الحركة المتصلة غير المنقطعة ، حركة فكر يدرك كل شيء ببداهة . وهو يدرك الرابطة الضرورية التي تربط بين حقيقتين وجدناهما بالحدس(1) . مثال ذلك أن 2+2 =4 ، أو عندما نستنبط أن قطتتنا الصغيرة داخل غرفة من الغرف دون أن نراها داخل هذه الغرفة فعليا لأن صوت موائها مثلا صادرا من نفس اتجاه الغرفة ، أو حينما أراك متجها إلى مكتب العمل ففي هذه اللحظة سأستنبط من سلوكك هذا أنك تبحث عن عمل ما(2) .

ولقد وضع ديكارت أربع قواعد لمنهجه الجديد ضمن كتابه مقال في المنهج والذي يهمنا في هذا المقال هي القاعدة الأولى يقول : أن لا أتقبل شيئا قط على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك بمعنى أن أتجنب التعجل والسبق إلى الحكم ، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يعرض لذهني بقدر من الوضوح والتميز لا يدع لي سببا لوضعه موضع شك(3) . معنى هذا أنني لابد بصفتي كائن مفكر وأتميز عن باقي المخلوقات بأنني أمتلك عقلا يدرك ويفكر ويستدل ويستنتج ... إلخ أن لا أقبل أية فكرة مهما بلغة من القداسة مبلغا إلا إذا كانت هذه الفكرة واضحة وبديهية ولا تتعارض مع منطق العقل أو منهج العلم ، ولا تتعارض أيضا مع القيم الأخلاقية والجمالية والإنسانيةالتي نسترشد بها في حياتنا . وكما قال د. عثمان أمين في مقدمة كتاب مقال عن المنهج معلقا على الفقرة السابقة : منذ اليوم يصبح العقل وحده صاحب السلطان ، وهذا هو الرفض الصريح لسلطة القدماء ، وهو الوداع الأخير للعصر الوسيط ، وهو الإعلان على رؤوس الأشهاد لحقوق الفكر الحر الجريء(4) .

ولم يكتفي ديكارت بما خوله للعقل من سلطة شبه مطلقة في مجال المعرفة بل ذهب أبعد من ذلك بكثير ، حيث استنبط ديكارت وجوده هو نفسه ووجود العالم الخارجي من الفكر ذاته ، أي أن الوجود الخارجي يعتمد على الفكر اعتمادا كليا ولولا الفكر ما كان الوجود فالفكر عند ديكارت يسبق الوجود ومتقدما عليه وأشرف منه منزلة ، بل إن ديكارت أخرج من شكه هذا في الوجود أنه كائن مفكر أي إذا كنا نشك في حواسنا التي تمدنا بكل معارفنا عن العالم الخارجي فاليقين الوحيد الذي أستطيع من خلاله إثبات وجودي هو أنني كائن مفكر فعملية الفكر هذه أستطيع أن أدركها إدراكا مباشرا عن طريق الحدس ، وعلى حد قول د. عثمان أمين أن ديكارت قد أخرج من الشك نفسه هذا اليقين : أنا قائم (أو موجود) باعتباري كائنا مفكرا .أنظر ماذا قال وهو يمارس شكه في وجود العالم الخارجي «إننا نعرفه بحواسنا والحواس عرضة للخطأ ، والإحساس الذي لدينا في اليقظة يشبه الحلم الذي يكون لنا في النوم(5) « ويستطرد قغائلا « وسرعان ما انتبهت بعد ذلك إلى أنني حينما أردت أن أفكر في أن كل شيء زائف فلابد بالضرورة أن أكون ، أنا الذي أفكر ، ولما انتبهت إلى هذه الحقيقة «أفكر» فأنا إن موجود ،هي من المتانة والوثوق بحيث أن أشد افتراضات الشكاك لا تقوى على تزعزعها ، حكمت أنني أستطيع مطمئنا أن أتقبلها على المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أطلبها(6) .

==

(1) رينيه ديكارت «عن المنهج العلمي ص17» تقديم د. عثمان أمين .

(2) أكثر الأمثلة المذكورة في المقال نحن الذين سقناها لتبسيط الفكرة قدر المستطاع، فإن كان بها خلل أو عيب ما فنحن وحدنا المسؤولون عنه .

(3) رينيه ديكارت «عن المنهج العلمي ص18» تقديم د. عثمان أمين .

(4) نفس المرجع .

(5) المرجع نفسه ص23 .

(6) نفس المرجع .

----

*كاتب ومفكر



تعبير (غَرَابيبُ سُو
إختلاف العلماء ومسألة مراعا



أستاذ : محمد حشيشة *

يقف القارئ للآية الكريمة (وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ) على عبارة غرابيب سود وتسترعي اهتمامه أكثر من التعابير الأخرى نظرا لندرة هكذا تعبير .إلا أن الباحث عن شرحها قد تزيد دهشته من مسألة تقديم لفظ سود على غرابيب .ويجد عند شرحها من المفسرين أن الأصل أن يقال سود غرابيب أي ذات سواد حالك شديد .لأن الغرابيب وهي جمع غربيب تكون في الكلام مؤكدة للأسود . فالغربيب هو الأسود الحالك شديد السواد فيقال أسود غربيب كما يقال أبيض يقق وأصفر فاقع وأحمر قان .

واختلف أهل التفسير في بيان ذلك فمنهم من ذهب إلى أنها تأكيد لمحذوف كما هو ظاهر قول العلامة الزمخشري والأصل وسود غرابيب سود .ومن النحاة كابن مالك من منع حذف المؤكد لأن التأكيد يقتضي التطويل والتقوية والإعتناء كما قال الآلوسي والحذف يقتضي غير ذلك ومن النحاة من جوز ذلك بطريق من كلام العرب .ومنهم من جعله على التقديم والتأخير مثل الفراء .إلا أن مسألة مراعاة الفواصل في القرآن قد يكون لها شأن في تحديد هذا التعبير على هذا الوجه .

ومراعاة الفواصل مبحث جليل إهتم به بعض المفسرين منهم البيضاوي والقرطبي ومن المتأخرين الآلوسي وابن عاشور وكانوا كثيراً ما يعللون نظماً محدداً للآية بأنه مراعاة للفواصل .

فيقول القرطبي رحمه الله على سبيل المثال لا الحصر عند تفسيره لقوله تعالى: (وتبتل إليه تبتيلا) "المزمل:8"، قال: «قال: تبتيلاً، ولم يقل: تبتلاً؛ لأن معنى تبتل: بتل نفسه، فجيء به على معناه؛ مراعاة لحق الفواصل». وسميت فاصلة لأنها فصلت بين الآية التي قبلها والتي بعدها .وهي أيضا آخر كلمة في الآية، و بمثابة السجعة في النثر و القافية في الشعر. وبين أهل العلم أهميتها في البيان .

يقول القرطبي " الفواصل حلية وزينة للكلام المنظوم، ولولاها لم يتبين المنظوم من المنثور. ولا خفاء أن الكلام المنظوم أحسن، فثبت بذلك أن الفواصل من محاسن الكلام المنظوم، فمن أظهر فواصله بالوقوف عليها فقد أبدى محاسنه، وترك الوقوف يخفي تلك المحاسن، ويشبه المنثور بالمنظوم، وذلك إخلال بحق المقروء".

ويقول الأديب الكبير مصطفى صادق الرافعي "وما هذه الفواصل التي تنتهي بها آيات القرآن، إلا صورة تامة للأبعاد التي تنتهي بها جمل الأصوات، وهي متفقة مع آياتها في قرار الصوت اتفاقاً عجيباً يلائم نوع الصوت، والوجه الذي يساق عليه بما



ليس وراءه في العجب مذهب، وتراها أكثر ما تنتهي بالنون والميم.".

وعرف ابن عاشور في «التحرير والتنوير» الفاصلة القرآنية بأنها: "الكلمات التي

ـرد) في القرآن الكريم

ـة الفواصل في الآيات الكريمة

تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها، وتكرر في السورة تكرراً يُؤْذِن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة تكثر وتقل ، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع " .ويقول أيضا " الفواصل كلها منتهى آيات، ولو كان الكلام الذي تقع فيه لم يتم فيه الغرض المسوق إليه، وأنه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام، ولم تقع عند انتهائه فاصلة، لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلا نادراً، كقوله تعالى: (ص والقرآن ذي الذكر) (ص:1)، فهذا المقدار عُدَّ آية، وهو لم ينته بفاصلة، ومثله نادر»، وذلك أن الآيات التالية لهذه الآية، خُتمت بحرف قبله ألف مفتوحة، وذلك قوله تعالى: {شقاق} (ص:2)، {مناص} (ص:3)، {كذاب} (ص:4)، {عجاب} (ص:5)؛".

فكلام ابن عاشور وغيره يفيد أن الفواصل القرآنية إنما هي الكلمات التي تختم بها الآيات، وتكون على وزان واحد، وتناسق متشابه في الأغلب.واعتبر ابن عاشور أن الفواصل القرآنية «من جملة المقصود من البيان ؛ لأنها ترجع إلى محسنات الكلام، وهي من جانب فصاحة الكلام، فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل؛ لتقع في الأسماع، فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل، كما تتأثر بالقوافي في الشعر، وبالأسجاع في الكلام المسجوع».وقد توسع العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في توجيه كثير من الآيات وَفْقَ المنهج المشار إليه، فمن الآيات التي وجهها وفق ذلك قوله سبحانه: (فكيف كان عذابي ونذر) (القمر:16)، قال: «وحذف ياء المتكلم من (نذر) وأصله: نذري. وحذفها في الكلام في الوقف فصيح، وكثر في القرآن عند الفواصل». وعند تفسيره لقوله تعالى: (ومن دونهما جنتان) (الرحمن:62)، قال: وإيثار صيغة التثنية هنا؛ لمراعاة الفواصل السابقة واللاحقة.

وبالرجوع إلى غرابيب سود والتي توضح فيها اختلاف المفسرين والنحاة .يرجح ابن عاشور أنه روعي فيها الفواصل .يقول " الغربيب يدل على أشد من معنى أسود ، فكان مقتضى الظاهر أن يكون غرابيب متأخرا عن سود لأن الغالب أنهم يقولون : أسود غربيب ، كما يقولون : أبيض يقق وأصفر فاقع وأحمر قان ، ولا يقولون : غربيب أسود وإنما خولف ذلك للرعاية على الفواصل المبنية على الواو والياء الساكنتين ابتداء من قوله والله هو الغني الحميد ، على أن في دعوى أن يكون غربيا تابعا لأسود نظرا ، والآية تؤيد هذا النظر ، ودعوى كون غرابيب صفة لمحذوف يدل عليه سود تكلف واضح ، وكذلك دعوى الفراء : أن الكلام على التقديم والتأخير ، وغرض التوكيد حاصل على كل حال . "

ومن الناس من استدل بالآية على وجود إشارة علمية بينة واضحة وهي ألوان الجبال حسب مناطق وجودها وعوامل مناخها وحسب تركيبة صخورها ونوعيته مثل طغيان اللون الأحمر على الجبال ذات الصخور التي تحتوي على كمية هامة من الحديد واللون الأسود الحالك على الجبال البركانية ذات الصخور البازلتية النارية وغير ذلك وأفرد بعضهم بحوثا مقبولة في ذلك ..

----

* كاتب ومفكر

العقاب الإلهي

بواسطة القصاصين والوعاظ تم نقل «العقاب الإلهي» من المستوى الجماعي «عقاب الأمم» إلى المستوى الفردي «عقاب الأشخاص»



أستاذ : عمرو الشاعر*

تتمتع عقيدة «العقاب الإلهي» بحضور شديد في وجدان المسلمين، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، ولا نعني بهذا العقاب الأخروي في جهنم، وإنما بالدرجة الأولى العقاب الدنيوي، وذلك لكثرة الآيات الصريحة التي تحدثت عن العقوبات الربانية التي أنزلها الله سبحانه بالأقوام الكافرة المفسدة في الأرض، مثل العقوبات التي نزلت بفرعون وقومه: «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ» [الأعراف : 133]، ومثل العقوبات التي أنزلها الله بقوم نوح وعاد وثمود وغيرهم.

إلا أنه وعبر وبواسطة القصاصين والوعاظ تم نقل «العقاب الإلهي» من المستوى الجماعي «عقاب الأمم» إلى المستوى الفردي «عقاب الأشخاص»، واستقر هذا عبر مئات السنين في وجدان المسلمين! فأصبح «العقاب الإلهي» تفسيراً جاهزاً لأكثر المصائب والحوادث بل والأمراض التي تنزل بالأفراد، فعندما تنزل بالإنسان مصيبة يظهر التساؤل التقليدي: «هو أنا عملت إيه يا رب؟!!»، والذي قد يكون اعتراضاً على أنه لم يفعل شيئاً ليعاقب، أو تساؤلاً حقيقياً، ولذا ففي الغالب عندما يصاب المرء مثلاً بحادثة سيارة أو يصاب بشلل مفاجئ، يبدأ في تذكر من ظلمهم وأساء إليهم ويندم على ما فعل، ويرى الحادثة عقاباً على أفعاله الماضية السيئة! وربما يذهب إليهم ليعتذر منهم ويستسمحهم!! وقد يرضى المظلوم ويسعد بما نزل بالظالم ويظن أن الله انتقم له منه بعد سنين!!

والتبرؤ من الذنوب الماضية أمر حسن لا شك، ولكن يجب أن نفرق بين «المصيبة» وبين «العقاب الإلهي»، فالله الحكيم قال: «وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ» [الشورى : 30]، فالمصيبة هي نتاج أعمالنا لا محالة، فنحن الذين أوصلنا أنفسنا إلى نقطة معينة يترتب عليها وقوع المصيبة! وقد تكون المصيبة عقاباً أو لا تكون! فالله وحده أعلم بهذا، ولكنه ختم الآية بقوله أنه يعفو عن كثير، أنه سبحانه يمنع كثير من المصائب المترتبة على أعمالنا!

نعم تحدث الله عن عقاب دنيوي لأفراد في القرآن ولكن هذا العقاب كان لطغاة عتاة متعمدين الإفساد وليس لأفراد أتوا بصغائر ذنوب، لذا فإن هذا الشلل غالباً أو كبده التالف لمشاكل صحية متراكمة ليس أكثر.

ورغما عن أن المسلمين يفسرون مصائبهم الفردية -والتافهة أحياناً- على أنها عقوبات إلهية، إلا أنهم وبكل عجب لا يفسرون الكوارث التي تنزل بهم كأمم ومجتمعات على أنها عقوبات أبداً، وإنما يرونها دوماً على أنها ابتلاءات وفتن ليُنظر مقدار إيمانهم: «أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» [العنكبوت : 2]، فالمسلمون -كأمة- لا يُعاقبون، فالعقاب هو للأمم الأخرى، فالفيضانات والأعاصير في الدول الوثنية أو الأوروبية هي عقاب من الله، بينما إذا نزلت بلاد المسلمين فهي ابتلاء من الله، ويُبتلى المرء على قدر دينه!!!!

ورغماً عن أننا نقرأ في آيات عديدة في كتاب الله أن الله عاقب مؤمنين سابقين لمخالفتهم تعاليم دينه، فمثلاً بنو إسرائيل: «... وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَآؤُوْاْ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ...» [البقرة : 61]، ورغماً عن أن السابقين ظنوا نفس الظن أنهم استثناء لكونهم المؤمنين بالله فظنوا أنهم لن يعاقبوا، وقص علينا الله هذا: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاء اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ..» [المائدة : 18]

إلا أننا لم نحاول أن نقرأ واقعنا أو أن نفهم تاريخنا تبعاً لهذا المنظور، ! أن «الأمة المحمدية» ليست استثناء، وأننا نعذب -وعُذبنا- في تاريخنا بذنوبنا، وبقدر الانحراف والفساد تكون العقوبة. وتكمن أهمية غرس هذه النقطة في وجدان المسلمين هي أن محاولتنا تغيير ما بنا من أذى وضر لن تقتصر على الدعاء أن يرفع الله عنا ما بنا من البلاء، وإنما الدعاء والنظر أين هي أخطاءنا لنعالجها وأين هي مواطن الفساد لنقضي عليها، وأن ننظر كذلك في أفهامنا للدين وفي تطبيقنا له، هل انحرفنا وحدنا كما فعل السابقون؟ فهل من الممكن أن يخطر ببال المسلمين أنهم وعبر ما يزيد عن ألف عام قد أفسدوا في دين الله وأتوا مثل ما أتى به بنو إسرائيل ولذلك استحقوا أن يُعاقبوا؟! للأسف لا يخطر هذا ببالهم بأي حال!!

في الختام أود أن أقول إن عادة الأمم هي الاكتفاء بالافتخار بحمل الكتاب الرباني والظن بأن هذا «صك نجاة» لها، بدلاً من أن تعمل به وتطبقه، وسنة الله تذكرنا دوماً بأن «الكتاب والرسالة» ليسا مزية بقدر ما هي مسئولية مضاعفة، فالأمم الأخرى تُعاقب عندما يستشري الفساد في جسدها، فيستحق العضو الفاسد البتر، بينما الأمم حاملة الكتاب تعاقب لهذا السبب، كما تعاقب كذلك عندما تهمل الكتاب الذي حُملته ولم تعمل به، أو خالفت تعاليم الله الموجودة فيه أو حرفته أو كتمته!

---

*كاتب ومفكر

ما الفطرة ؟!

> قد يحتج البعض لتأييد هذا الفهم بالحديث الشريف: (يولد الإنسان على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)



أستاذ: محمد الحوتي *

يقول أهل العدل والتوحيد: إنَّ الثوابَ لا يحسُنُ إلا على التكليف، والتكليفُ على ضربين: علمٌ وعملٌ، والعملُ على ضربين: علمٌ بالمعبود وصفاته وعلمٌ بالعبادة وصفاتها.

والثواب يستحق تارة بالعلم وتارة بالعمل، فحيث استُحِقَّ بالعلم اسْتَقَلَّ باستحقاقه وإن لم يتبعه العمل، ويمكن تحصيله [أي: الثواب] من دون العمل، وحيث استُحِقَّ بالعمل فالعلمُ أصلٌ في صحة العمل؛ لأنه يترتب عليه؛ إذ لولا العلم بالمعبود وصفاته والعبادة وصفاتها لَمَا صحت العبادة ولا استحقَّ بها الثواب، فقد صار العلم أصلاً في الوصول إلى هذه المنفعة الجليلة.

الإسلام اعتقاد قبل أن يكون سلوكًا، وعِلمٌ قبل أن يكون عملًا، فلا يمكن أن يصلي المسلم قبل أن يعلم الصلاة، ولا يمكن أن يوحِّد قبل أن يعلم التوحيد، ولا يمكن أن يكون مسلمًا قبل أن يعلم الإسلام، وهذا معلومٌ -أظنه- لدى الجميع، لكننا مع ذلك نخالف هذا المفهوم المعلوم؛ وذلك بإساءة الفهم كما يظهر لمعنى «الفطرة» وما يترتب على إساءة الفهم هذه من اعتقاد فاسد أو جهل مركب!

فمعنى الفطرة السائد لدى كثيرين أن الإنسان يخلقه الله تعالى مسلمًا مؤمنًا موحِّدًا على دين الإسلام، ومعنى هذه الفطرة بهذا الفهم أنه ليس محتاجًا للعلم بشيءٍ من العلوم ولا تحصيل شيءٍ من المعلومات في الإيمان والتوحيد والإسلام؛ لأنه بناء على هذا الفهم مُجَهَّزٌ ومُعَدٌّ بتلك العلوم والمعلومات سلفًا ويُخلَقُ وهي موجودة معه! وبالتالي بناء على هذا الفهم أيضا فإنه لو تُرِكَ دون أن يؤثر فيه أبواه أو عشيرته أو قومه أو مجتمعه لبقيَ على هذه الفطرة، أي: على الإسلام حتى يتوفاه الله تعالى. وقد يحتج البعض لتأييد هذا الفهم بالحديث الشريف: (يولد الإنسان على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)، وبعضهم إذا كان الحديث عمن كان أبواه مسلمين يُعقِّب الاحتجاج بالحديث بالقول: الحمد لله على نعمة الإسلام؛ لأنه -زعم- وُلِدَ على الفطرة وخُلِق بين أبوين مسلمين!! فكأن إسلام أبويه نعمة أخرى تضاف إلى نعمة الفطرة هذه التي خلق عليها.

لا أريد الخوض فيما يستتبع هذا الفهم من تساؤلات وإشكالات تطل بقرنها فتنفي الطمأنينة عن هذا الفهم والثقة به من مثل: إذا كان الأمر كذلك -أي: وفق هذا الفهم- ألا يدخلنا هذا في نوع من الجبر لا اختيار معه فيبطل التكليف، وإذا كان الأمر كذلك ألا يمكن القول أيضًا: فأبواه يزيدانه أو يشيعانه أو يسننانه أو يدعششانه، وألا يمكن القول أيضا: إذا كان أبواه مسلمين ثم صارا ملحدَين فنقول: أو يُلحدانه..، وجعلنا التبعة على الأبوين فيما يحل بالابن من الانحراف والاعتقاد الفاسد. وأيضًا ألا يمكن أن نقول: إذا كانا يهوديين فمَنْ هَوَّدَهُما؟ فإن قيل: أبواهما، فنقول: ومَن هَوَّدَهُما؟ ويتسلسل الأمر!! ثم إذا كان أبواه مسلمَين وألحد الابنُ أو أصبح لادينيًا أو لاأدريًا- فأين ذهب إسلام أبويه، ولماذا لم يُسلمانه؟ ثم أين ذهبت الفطرة؟!

أعود فأقول: هذا الفهم لمعنى «الفطرة» فهم مغلوط؛ لأنه وبلحاظ ما سبق فإن العبادات والمعاملات والإيمان والإسلام عبارة عن علوم ومعلومات نحن مطالبون بالعلم بها وتحصيلها، سواء استتبع تلك العلوم والمعلومات عملٌ أو لم يستتبعها. إذن فما معنى الفطرة؟ من خلال الآتي يتبين معنى الفطرة:

يقول الله تعالى: "وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا" [النحل78]، يعني: خلقنا صفرًا لا علوم ولا معلومات.

ثم يقول تعالى وفي نفس الآية: "وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ" [النحل78]، أي: زودناكم بآلات ووسائل العلم والتعلم وطرق إدراك المعلومات، فذكر تعالى السمع والبصر إشارة إلى ما يدرك بالحواس، وذكر الفؤاد إشارة إلى ما يدرك بغير الحواس.

ويقول الله تعالى في غير ما آية: "اعْلَمُوا"، ويأمر في آيات كثيرة بالنظر والتفكر والتدبر، ويعيب في آيات كثيرة على الذين لا يفقهون والذين لا يعقلون والذين لا يتفكرون، كما أنه عاب وشنَّع على الذين يقلدون آبائهم وأجدادهم في آيات كثيرة أيضًا.

ما يعني أنه علينا التعلم وتحصيل العلم والمعلومات، لماذا؟ لأن الواحد منا بنصِّ الآية خالٍ عنها، ولأنه -بلحاظ ما زَوَّدَهُ اللهُ تعالى من آلات ووسائل العلم والمعرفة المذكورة في القسم الثاني من الآية، وبلحاظ ما ورد في آيات الأمر بالعلم والنظر والتدبر، والآيات التي يعيب فيها على المقلدين والذين لا يعلمون- عنده القابلية والاستعداد لتعلم تلك العلوم والمعلومات وتحصيلها، ولولا أنه خالٍ عنها وفي نفس الوقت لديه القابلية والاستعداد لذلك لَمَا كان للآيات فائدة تعالى الله عن ذلك، ولو كانت هذه العلوم والمعلومات موجودة لدى الواحد منا لكان الأمر بالعلم والنظر والتعلم والتدبر والتفكر عبثًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

بناءً على ذلك فالمعنى في هذا السياق أن الفطرة = الخلو + القابلية والاستعداد.

يعني أن الإنسان خالٍ عن الإيمان وعنده القابلية والاستعداد لأنْ يكون مؤمنًا، خالٍ عن التوحيد وعنده القابلية والاستعداد لأنْ يكون موحِّدًا، خالٍ عن الإسلام وقابل ومستعد لأنْ يكون مسلمًا، وكما قد ينحرف في الجهة المقابلة فيتقبل أن يكون يهوديًّا أو نصرانيًا أو مجوسيًّا أو لادينيًّا أو لاأدريًّا؛ بحكم ميزان العدل والحكمة في أن يكون حرًّا مختارًا في أفعاله وتصرفاته وما يتقبله وما يرفضه، لكنه مع ذلك عنده أيضًا القابلية والاستعداد وهو مهيأ لأنْ يستدلَ ويميزَ ويعرفَ الفرقَ بين الصحيح والخطأ والحق والباطل في ذلك كله، فيتوافق ويتلاءم مع الصحيح والحق ويجده مناسبا لا يجافيه ولا ينكره، ويحقق ما فيه مصالحه ولا يقطعها، وهنا يتحقق المعنى الكامل للفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها..

وهذا المعنى (أي: الخلو + القابلية والاستعداد) لا يتعارض مع قول الله تعالى: "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" [الروم30]؛ لأن الفطر في اللغة: هو الشق، ومنه ما قد يكون اختلالا كما قال تعالى: "هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ" [الملك3]، والفطر أيضًا: الابتداء والاختراع، قال تعالى: "الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ" [الإسراء51]، والفطرة: الخلقة. وعليه وبلحاظ ما سبق- فعندما نقول: فطر الله الإنسان، يعني: خلقه وابتدعه واخترعه، لكن على كيفيةٍ وهيئةٍ أنه خالٍ عن.. وقابل ومستعد ومهيأ لأن..

وعندما نقول: الإسلام فطرة الله يعني: أن خلقة الإنسان على هذه الشاكلة من القابلية والاستعداد توافق وتلائم ما يقتضيه الإسلام ويتطلبه من العقائد والشرائع التي كلف الإنسان بها، فلا يتجافى عن الإلهيات أو ينكرها لأنها تتسق مع عقله وطرق فكره واستدلاله، ولا يعرض عن الشرعيات أو يردها لأنه يرى فيها الصلاح والخير ولا يراها تقطع ما يسعى إليه من المصالح ودفع المضار.

ولمزيد بيان وتفصيل: التحرير والتنوير: تفسير الآية (30) من سورة الروم في الجزء (21) ص(92)..

---

* كاتب ومفكر زيدي

السنهوري ... رائد الت



أستاذ : طاهر زيد*

"قضيتُ 44 عامًا مع رجل يعمل في مكتبهِ حتى الرابعة صباحًا يوميًا بلا انقطاع وكان غارقًا في التأليف يستنشق الأوراق مثلما يستنشق النسيم، وقد اعتبرها فرحة غامرة تَرْكَهُ للوزارة لأنه سيعود مرة أخرى للتأليف".كلماتٌ نطقت بها «أمينة عثمان شاكر» زوجة العلامة الكبير شيخ الحقوقيين وأستاذ أساتذة القانون في مصر والعالم العربي، عبد الرازق باشا السنهوري.

كان السنهوري رائدًا من روّاد الإصلاح، وابن مدرسة الإحياء والتجديد، المولود في الإسكندرية في عام 1895م لموظّف بمجلس بلدية الإسكندرية، رحل وابنه عبد الرزاق وهو في السادسة من عمره مع إخوانه وأخواته الستّة إلى القاهرة، وجاهد الابن كما يُجاهد العظماء، في الارتقاء بنفسه بمراحل التعليم المختلفة حتى تخرج في السوربون، ونال فيها شهادة الدكتوراه في الحقوق.

هو رجلٌ عُرف بالقانون وعُرف القانون به، عظيم من العظماء قلّ أن يوجد مثله.

وضع السنهوري بنفسه الدستور والقوانين لدول عدّة، كالعراق وسوريا وليبيا والسودان والإمارات والأردن والكويت، بل افتتح عدّة كليات لدراسة الحقوق في الدول التي زارها ودرّس فيها.

أسندت وزارة العدل للسنهوري سنة ١٩٣٧، وضع القانون المدني الذي ينظم التعاقدات، وهو المعمول به في مصر إلى الآن.وألف موسوعته الضخمة التي تُعرف بـ"الوسيط" شرح فيها القانون المدني على أفضل ما يكون، ويُعدّ الوسيط المرجع الأول والرئيس لدى القانونيين.

وكالعادة حدث معه ما يحدث لأيّ مفكر من ألوان التضييق، فأُجبر على ترك التدريس بالجامعة المصرية سنة 1937م؛ فاتجه إلى القضاء، حيث أصبح قاضيًا للمحكمة المختلطة بالمنصورة، ثم وكيلاً لوزارة العدل، ثم مستشارًا فوكيلاً لوزارة المعارف العمومية، إلى أن أُبعد منها لأسباب سياسية سنة 1942م فاضطر إلى العمل بالمحاماة رغم عدم حبه لها.

أثناء وجوده في دمشق سوريا وضع أول مخطط لإنشاء اتحاد عربي سنة 1944م، فهو صاحب فكرة جامعة الدول العربية، وبعد أن أتمّ برنامجه النهضوي والإصلاحي الذي سماه (النهضات) قال "وفقني الله أن آخذ بنصيبي في ذلك، وأن أقوم بما يجب عليّ، مما يتسع له مجهودي..".

يقول «عبد الحليم الجندي» في نجوم المحاماة "فلا عجب إذا رأيناه عندما يؤصل مسألة من مسائل حريّات الشعب، يُحلّق على جناحيْ نسر في الأفق ليبلغ الغاية العليا للأمة".

كان السنهوري واحدًا من رجالات الدولة حقًا، ومع ارتقائه في وظائف الدولة الحكومية لم تستَكِنْ نفسه واكتفى بذلك، بل كان ذا همّ وفكر، يعيش لقضيته، يحيا لها وبها، يتعامل مع القوانين والتشريعات كأنها أولاده، كيف لا وهي حقًا من بنات أفكاره.

آثاره الفكرية

مثّلت التجربة الرائدة التي قام بها السنهوري باكورة عهدٍ جديد لفهم فلسفة القانون بالتوازي مع فهم الفقه الإسلامي بمذاهبه المتعددة، فحوّل نصوص الفقه إلى مواد يمكن أن يستفيد منها واضعي الدستور.

السنهوري من القلائل ممن هضموا الفقه العام للمسلمين بمذاهبه المختلفة وأصوله المتنوعة، بالإضافة إلى إطلاعه الواسع على مناهج الغرب في التشريعات القانوينة المنظمة لشؤون الحياة دستورية، وقضائية، وتجارية، ودوليه.. وغيرها.

استطاع السنهوري باشا بهذه الموسوعية الفكرية أن يُوجد محلّ الوِفاق والوئام ما بين القوانين الغربية والفقه الإسلامي، واستخرج نظرياته التشريعية التي تُثبت المنثورة في كتبه المتنوعة.

وجد السنهوري عوارًا وخلطا ما بين الشريعة بمعنى (العقيدة)، والشريعة بمعنى التشريعات (الفقه)، وأن هذا الخلط هو ما أدى إلى ضمور الفقه وعدم قدرته على مواكبة الزمان، وإن كانت بذرة ذلك موجودة بين ضلوعه تنتظر من يسقيها

تشريع الإسلامي الحديث

ويجددها ويخرجها للعالم، فانبرى الرجل يؤصل الأصول ويفرع عليها، ويبين ما انطوى عليه هذا الفقه من تشريعات مبنية على أصول ثابتة، ومنهج علمي كتشريعات الغرب.

في أوراقه الشخصية يقول السنهوري عن التمازج ما بين الفقه (الشريعة) وبين القوانين "ففقه هذه الشريعة كثوب، راعى الشارع في صنعه جسم من يلبسه، وكان صغيراً، ولحظ في صنعه نمو هذا الجسم في المستقبل، فبسط في القماش بحيث يمكن توسيع الثوب مع نمو الجسم...ولكن هذه الحقيقة غابت عن عامة المسلمين، فانقسموا فريقين:

أحدهما: لبس الثوب على الضيق فاختنق.

والثاني: لم يطق هذا الضيق فمزق الثوب ولبس عارياً. على أن الثوب صالح للتوسيع دون أن يضطر لابسه إلى الاختناق أو التمزيق".

من الميزات التي كان يتحلّى بها الرجل أنه لم يكن عقلا لصناعة الأفكار التنظيرية المحضة، دون أن يملك المقوّمات لتطبيقها؛ بل كان رجُلًا إجرائيًا بمعنى أنه يستطيع الخوض في الإجراءات.

خاض السنهوري ما يسمى بـ"ثورة التقنين" فحوّل نظريات الفقهاء إلى قواعد يمكن من خلالها استخراج مبادئ دستورية وقانونية، ولما أعياه جمود بعض نصوص الفقهاء، فتح باب الاجتهاد على مصراعيه؛ فكان حقًّا جامعةً وحده.

السنهوري والخلافة

يدُندن البعض أن رسالة الدكتوراه للسنهوري انتصار لفكرة الخلافة التي يدعو إليها مُنظرو الحركات الإسلامية، والحق أنّ البعض لم يفهم مُراد الرجل على الحقيقة.

حين صاغ قلمه أفكار رسالته للدكتوراه، والتي حملت عنوان "الخلافة في الإسلام" أو " نظرية الخلافة الجديدة" لم يقصد بها نظرية البعث الجديد، بمعنى أنه يريد استردادها كما كانت، إلا أنّه أرادها "عصمة أمم شرقية".

وهو ما دعا إليه بعد ذلك: عصمة أمم شرقية منبعها الشرق العربي، وهذا ما يُفسّر سرّ العداء بينه وبين الأسرة الملكية فيما بعد، كون الملك فؤاد – مثلًا- كان يؤمّل لنفسه أن يكون خليفة على المعنى القديم، لا على ما دعا إليه السنهوري.



كان السنهوري دائمًا يُردّد لطلابه مبادئ الحُرّية وعدم التّبعية للحكام المستبدّين، بما يُقوّم حال المُجتمعات لتحقيق التقدّم والرّقيّ، داعيًا إلى الشورى والحوار والاجتهاد بقوله وفعله، فهو القائل: "إنّ تعطيل الشورى وتوقف الاجتهاد نتج عنه سيطرة حُكّام مُستبدين مع جمود اجتماعي، فلابد من علاج يضمن الشورى ويحمي استقلال الأمة الإسلامية، بما يضمن وحدتها، ووقوفها أمام نزعات التجزئة والتفرق".

وبعد حياة عامرة بالإبداع والعمل، تخرج فيها على يديه من الحقوقيين والقُضاة والمحامين والمفكرين المصريين والعرب الكثير، توفي السنهوري باشا بالقاهرة سنة 1971م .

----

* كاتب ومفكر

اشكالية بعض المفردات

(الجزء الأول)



مشتشار : عادل السيد المسلماني *

الحمد لله الذي كتب علينا القتال وهو يعلم أنه كره لنا ، وعسى أن نكره شيئا ويجعل الله لنا فيه خيرا كثيرا ، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء محمد بن عبد الله ومن والاه وأهتدى بهديه إلي يوم استخدام النفيرا

سألني بعض الإخوة الكرام عن معنى الفتح والاحتلال والفرق بينهما ، وما هو حكم القرآن في ذلك ، وقالوا أن كثير من الكتاب العلمانيين يقفون ضد آيات القتال حتى وصل بأحدهم أن قال نصا (ولذا الحل هو اعتبار هذه الآيات[الآيات القرآنية التي تتحدث عن القتال] تراثا لعصر مضي ولا يصح تطبيقها الآن ومن يحاول تطبيقها.ثلة مجانين القاعدة وداعش يعاقبون بقسوة ..) ، وقد نسي أو تناسى سيادته قوله سبحانه وتعالى *"ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان وان ياتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون»*(البقرة 85)ويجب الا ننسى قول الله سبحانه وتعالى*«ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا كبيرا»* (الأسراء9)، وهذا اسم إشارة على كل القرآن فلا يجوز أن نقول أن بعض الآيات قد استنفذت الغرض منها ، ويجب عدم العمل بها ، وكيف يكون هذا حالنا بالأخص مع آيات القتال ، ونحن نعلم أن الإنسان بطبيعته يميل للتسيد وفرض رأيه بالقوة ويميل للعدوان ، فلم نسمع عن أسد حبس أسدا وسامه سوء العذاب ثم قتله ، بل لم نسمع عن أي حيوان يقتل لمجرد القتل ، فالحيوانات في الغابة يقتلون بحثا عن الطعام أو درءا لخوف إلا الإنسان صاحب المبادئ السامية ، وحقوق الانسان الذي يقتل دائما إشباعا لغريزة الموت بداخلة ، وقد بدأ الإنسان مسيرته على هذه الأرض بقتل أخيه ، وكتب الله عليه أنه سيقتل ويسفك الدماء ، فكيف بعد ذلك نطالب بوقف العمل بآيات القتال ووضعها في متحف التاريخ ، بل ونعاقب من يحاول تطبيقها ، ليس هكذا يأخذ القرآن.

وكان الأولى بمن قال ذلك ان يقول (ويجب أن نفهم آيات القتال في القرآن والغرض منها وفقا لمقصود رب العزة سبحانه وتعالى ، وليس كما فهمها بن لادن وأبوبكر البغدادي) ، سنقوم في هذه الدراسة بتدبر وفهم بعض المعاني في باب الحرب حتى نتمكن من تكوين رأي وترجيح رأي على الآخر ونبدأ بشرح الكلمات الآتية:

(العدوان) وأصلها عدا وعدا يعدوا عدوان فهو عاد ومنها تعدى وأعتدى ، والعدوان هو التعدي على الغير أو أي من حقوقه وهو مذموم قرآنيا ومنهي عنه وعقابه غزي في الدنيا ويرد إلي أشد العذاب يوم القيامة وسيصليه الله نارا ، قال تعالى *"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان الا على الظالمين»* (البقرة 193)، والشاهد من قوله (فإن انتهوا) أن البادئ بالقتال والعدوان هم الكفار والمشركين ، فجاء الأمر (وقاتلوهم) لرد عدوانهم لأن الاستكانة على العدوان (فتنة) لضعاف النفوس ، لذلك قال تعالى (حتى لا تكون فتنة) فيظن البعض أن الحق باطلا والباطل حقا ، (ويكون الدين لله) ودين الله (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) و (من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)

وتدبر قوله تعالى *"..ولا يجرمنكم شنان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا الله ان الله شديد العقاب»* (المائدة2)، *ليس أكثر من ذلك صراحة في رفض العدوان ، حتى صد* المشركين للمسلمين عن المسجد الحرام ليس – وأضع تحت ليس ألف خط – أقول ليس مبررا للعدوان ، والعدوان ضد تقوى الله ، وسبحانه عقابه شديد لمن لا يتقيه ، ولو أننا فهمنا كل آيات القتال على قاعدة من عدم التعدي لكان أولى من القول بأن القرآن جاء وفقا لمفردات عصره من قتل وغزو وهذا أمر في غياهب التاريخ ويجب أن يبقى تاريخا لأن هذه الكلمات والعياذ بالله تجعل قائلها يخلع ربقة الاسلام من عنقه

.. يتبع

----

* كاتب و مفكر



قيمة مبدأ نصل أوكام في تحليل الظواهر الغير محسومة



أستاذ :محمد حشيشة *

موس أوكام أو نصل أوكام OCCAM S RAZOR هو مبدأ إبتكره القس الفرنسسكاني الانجليزي ويليام أوكام في القرن الرابع عشر وينص على اختيار النظرية الأبسط بين النظريات المتنافسة لشرح ظاهرة ما، إذ أن اختيار الأبسط يقدم شرحا معقولا وأجدر ظاهريا بالتصديق إلى أن يثبت الدليل العلمي عكس ذلك وإلا فالنظرية الأبسط والأقل تعقيدا هي الراجحة في شرح الظواهر ما لم يثبت نقيضها .كما ينص المبدأ على عدم زيادة فرضيات بغير حاجة أو كما قالها أوكام باللاتينية:"Pluralitas non est ponenda sine neccesitate" أي "لا تضاعف الافتراضات دون ضرورة" أو "لماذا تستخدم الأكثر بينما الأقل يكفي.

يقول الفيلسوف برتراند رسل عن هذا المبدأ ((ولقد وجدت هذا المبدأ مفيدا أكبر الفائدة في التحليل المنطقي الذي قمت به (إي في فلسفته التحليلية) . ويؤكد راسل أن كل المشاكل الفلسفية في جوهرها منطقية .ولتجاوز هذه المشاكل عليها أن تلتزم حدود المنطق الذي عليه استبعاد التفسيرات البعيدة والغير ضرورية .

ويقول راسل أنه تعلم من أستاذه وايتهد استخدام مبدأ نصل أوكام. وهي قاعدة منهجية تعني التقليل من الفروض التي لا تدعو الحاجة إليها ويتم حذفها تحقيقا لمبدأ الاقتصاد في التفكير على تعبير راسل .

ونصل أوكام استخدمه علماء الطبيعة بشكل كبير لشرح الظواهر الطبيعية .فمع تقدم العلوم يكتشف العلماء تفسيرات علمية دقيقة لهذه الظواهر ومنها ما كان يفسر في أزمان ما على أنه تدخل الله المباشر ذي الطابع التجسيدي في الطبيعة كتدخلنا نحن في مقتنياتنا وأملاكنا بغرض الإصلاح والإنقاذ والإستدراك وهو دليل نقص وحاجة والله له الكمال المطلق ولا يتدخل في الكون بهذه الطريقة أو يقولون أنه تدخل قوى شيطانية في أمور طبيعية غامضة .((ونحن لا ننفي أن للطبيعة علل تسيرها وترتبط بالعلة الأولى كمبدأ لها وأن كل هذا الممكنات متعلقة بواجب الوجود وهذا مبحث اخر ليس هذا محله)) ولكن نقول أن التفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية الغير مفهومة و التي تقلل من الفرضيات الزائدة التي تكون عادة ماورائية وتحصرها قدر المستطاع في الفرضيات العلمية حسب مبدأ نصل أوكام هي التي تكون في نهاية المطاف الأصوب في نظر العلم عندما يحسم أمره بعد الافتراضات وبعد التحليلات التي قد تدوم لسنوات .وحتى لا أطيل سأضرب مثلا يبين هذا الأمر بجلاء تام .ظهرت في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي في إنجلترا ما يسمى بدوائر المحاصيل وهي عبارة عن رسومات هندسية غاية في الجمال تظهر على أرضية المحاصيل الزراعية .فيجدها المزارعون بعد إن لم تكن .وغالبا ما يجدونها صباحا عند الذهاب لمحاصيلهم .وظلت هذه الرسومات التي يتفاجئ بها المزارعون على أرض المحصول محيرة وتعددت الفرضيات في ذلك حتى جزم البعض بأن كائنات فضائية تأتي في الليل وتقوم بها أو أنها رسوم آثار مركبتهم الفضائية التي تحط على أرض المحاصيل .هنا نقول أن نصل اوكام يحتم إزاحة عديد الفرضيات الزائدة منها هذه لأن المخلوقات الفضائية فرضية بعيدة بالمنظور العلمي والشواهدي بل ومستحيلة في مثل هذه الحالة .الفرضية الأبسط تقول أنها من فعل فاعل محنك وحذر لم يترك أثرا يقتفى من خلاله .وفعلا تم اكتشاف رجلين في التسعينيات قاما بكل ذلك وقد اعترافا بالفعل بأن يختارا حقلا معينا ويقومان بالرسوم التي برعا فيها وتعودا على خطها على أرض المحاصيل وذلك باستعمال دوائر خشبية ومعدات أخرى .وليس ذلك يختلف عن دوائر محاصيل الماء كما سموها وإن كانت التسمية غير دقيقة والأدق دوائر قيعان البحر .وهي دوائر منقوشة يبلغ قطرها تقريبا سبعة أقدام وقد تم رصدها لأول مرة سنة 1995 عند الساحل جنوبي اليابان، لكن بقى مصدر تكوينها لغزاً حتى أسماها الغواصوون المحليون دوائر اللغز. و قد استمرت لغزاً حتى عام 2011.

نصل أوكام يزيح الفرضيات الزائدة كمثل كائنات غريبة غير بحرية تقوم بذلك .قد يحصرها في أمرين .إما بفعل إنساني كما في الدوائر الزراعية وإما في كائن بحري يفعل ذلك لسبب معين .والغالب هنا حصرها في الثاني لأن فعلها من الغواصين وهم الأقرب لفعل ذلك من البشر يحتاج الى جهد أعظم بكثير من الجهد على الأرض اليابسة .كما أن أرضية البحار وقاعها ليست بسهولة سطح الأرض وليس الرسم على قاع البحر بسهل لسهولة فسخ الماء له . ولذلك راقبوا الأمكنة التي تكثر فيها فوجدوا أن بطل هذه الدوائر هو ذكر الينفوخ من فصيلة TETREADONITAE . فقام فريق البحث بمراقبة 10 عمليات بناء لتلك التصميمات قام بها بين 4 إلى 8 ذكور . وقد قضوا من سبعة إلى تسعة أيام في بناء تلك الدوائر عن طريق السباحة داخل وخارج الدوائر والحفر مستعملين زعانفهم في النقش في الرمال. كما بدت النواحي الجمالية مهمة في التصميمات وقد قامت الذكور بتنفيذها بدقة شديدة وزينوها بالأصداف والقطع المرجانية .كما أن التصميم له فائدة عملية أيضا .فالذكور تقوم بتجميع ذرات الرمال الناعمة في الوسط لتُكَّون العُش الفعلي. ويتوقع العلماء أن يكون لجودة الدوائر المصممة دور في اختيار الأنثى لشريكها لكنهم يحتاجون لتوضيح كيفية حدوث ذلك، لكن فور حدوث التزاوج تتوقف الذكور عن المحافظة على الدوائر، وتترك العُش عندما يفقس البيض.

زبدة الجواب وفذلكة الحساب في مسألتنا هو استبعاد تلك الفرضيات الخرافية التي تثقل كاهل الدراسة والبحث في ظاهرة ما والتي تعيق النتيجة التي يرومها العلم وترومها الحقيقة مثل تلك التي تقول في حالتينا هاتين أن كائنات فضائية أو غريبة أسطورية هي من قامت بذلك .ولهذا استفاد علماء الطبيعة وفلاسفتها من استعمال هذا المبدأ!

----

* كاتب و باحث

بحث في الرد ع



أستاذ : تقي الدين *

إن ما يقوله محمد شحرور و أتباعه في أنه اخذ الجانب العلمي من المادية الجدلية أمر لا يمت للعلم بصلة، فلا المادية الجدلية في الواقع علمية و لا ما استعمله الدكتور محمد شحرور علمي، و لما كان الأصل باطلا كان الفرع أبين في البطلان، و لما كانوا يقولون أنه أخذ من الماركسية و كان هذا اعترافا وجب علينا أن نعرج على بعض مفاهيمهم و مقولاتهم.

إن قانون «صراع المتناقضات» أصل الديالكتيك لدرجة أنه يسمى «نواة الديالكتيك و جوهره»، و ليس المقام مقاما للاستشهاد بأقوال مؤسسي المذهب، و هذا الأصل لم يكن ماركس هو المبتكر له، بل أخذه عن فلسفة هيجل، ثم بنى فلسفته على الأصول الثلاثة:

-الحركات تنشأ من التناقض و التضاد الداخلي في جوهر الأشياء أي أن للتضاد دور الخالقية للحركة فهو الموجد لها.

-الحركة العامة في الطبيعة.

-إن كل حركة متصاعدة نحو التكامل.

ثم اخذت الماركسية هذه الأصول و عدلت فيها حسب مزاجها، و عممتها على سائر الأشياء و الواقع و المفاهيم، فقالت ان لكل شيء من هذه الأمور ثلاث مراحل:

-مرحلة الإثبات، «تز».

-مرحلة النفي، «أنتي تز».

-مرحلة نفي النفي، «سنتز».

بيان هذا:

المرحلة الأولى هي وجود الشيء و هويته، ثم ينبع من صميم الشيء ما يضاده و يناقضه و يصارع ذلك الشيء و يسعى لنفي وجوده و الأول «تز» و الثاني «أنتي تز».

ثم يتولد من هذا الصراع شيء ثالث هو «سنتز» و هو عبارة عن نفي النفي، و هكذا تنشأ جميع الحركات و التكاملات في ظل الصراع الداخلي في جوهر الشيء بين «تز» و «أنتي تز».

نأتي لتطبيق محمد شحرور لهذه النظرية الباطلة.

قال محمد شحرور: «أما القول بأن "سبحان الله" هو تنزيه الله من النقائص والعيوب فهو قول قد مضى زمانه،إذ أن النقائص والعيوب تحمل معنى معرفياً ومعنى اجتماعياً إنسانياً فهي تحمل مفهوم النسبية حيث تتغير هذه المفاهيم من مكان لآخر ومن زمن لآخر. إن التسبيح الحقيقي للأشياء كلها في وجودها منذ خلق الله هذا الكون المادي وهو منزه عن هذه الحركة في ذاته لأنه واحد "أحد صمد" "ليس كمثله شيء" حيث أن هذه الحركة تؤدي إلى هلاك الأشياء "الموت"».

أقول: هل هذا هو مبلغ علم الرجل، !! ، إذ كيف يكون قولنا «سبحان الله» و ذلك تنزيه له عن الكذب و الخيانة و النقائص و العيوب و الجسمية و الجور و الظلم من القضايا النسبية المتغيرة من زمان لآخر. !!

إن هذا القول بلا شك مستفاد من أوهام الماركسية، إذ قد ثبت عندهم أن الأخلاق مفاهيم نسبية متغيرة من زمان و مكان لآخرين، و لما كان تنزيه الله عن ما يجب أن يتنزه عنه من الحقائق المطلقة -الأخلاق المطلقة- توهم كذلك أن تنزيه الله عن النقائص و العيوب يدخل في عموم هذه المقولة، فقال أن تنزيه الله عن النقائص قضية نسبية متغيرة !!

قال: «لقد عبر القرآن بشكل مباشر عن قانون صراع المتناقضات الداخلي في قوله:{إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فأنى تؤفكون} (الأنعام 95).

وفعل "فلق" في اللسان العربي أصل صحيح يدل على فردة وبينونة في الشيء، وعلى تعظيم شيء، والفلق هو الخلق كله كأنه شيء فلق عنه شيء آخر حتى أبرز وأظهر. وفي الآية جاءت "فالق" بمعنى شيء أبرز وأظهر منه شيء آخر.

"ومعنى الفلق قريب من معنى الخلق لأنهما يشتركان في حرفين ويتميزان بحرف واحد". و"الحب" جاءت في اللسان العربي من "حبب" وله ثلاثة أصول صحيحة أدها للزوم والثبات، والثاني الحبة في الشيء ذي الحب، والثالث وسف. وهنا المعنى هو الثاني كحبة الشعير والقمح. أما فعل "خرج" فلها في اللسان العربي أصلان: الأول النفاذ عن الشيء والثاني اختلاف لونين، الإخراج كأن ينفذ شيء عن شيء آخر وهنا استعمل الشيء والشيء الآخر وهما الحي والميت.

أقول: إن ما قاله في أن «معنى الفلق قريب من معنى الخلق لأنهما يشتركان في حرفين

...لى محمد شحرور

ويتميزان بحرف واحد» لا يمت لقواعد اللغة بصلة، فهل بمجرد وجود تقارب في الأحرف يصير المعنى متقاربا، إن كان ذلك كذلك، فهناك الكثير من الكلمات تقترب أيضا في المبنى و من حيث الاشتراك في الأحرف فلماذا لا نقول أنها ذات معنى واحد و هذا من قبيل «حلق، سلق، زلق...» فلماذا لم يطبق عليها مثل هذه القاعدة !!؟

التناقض عند كل من له أدنى اطلاع يعني أحد شيئين: إذا كان في جانب الوجود كان الآخر منها في جانب العدم حتما بالوجوب العقلي كالتناقض بين الوجود و العدم فالشيء الواحد إذا كان موجودا فهو ليس بمعدوم حتما و إذا كان معدوما فهو ليس بموجود حتما و كالتناقض بين الموت و الحياة فالشيء الواحد بالذات إذا كان حيا لم يكن ميتا حتما في آن واحد و إذا كان ميتا لم يكن حيا حتما في آن واحد.

هذا هو التناقض و به يكون تحقق أحد الوصفين ناقضا لتحقق الوصف الآخر.

و بتعبير منطقي هو الاختلاف الحاصل في الكم و الكيف و الجهة بين قضيتين، إحداهما موجبة و الأخرى سالبة، مما يقتضي لذاته، أي لذات الاختلاف، صدق إحداهما و كذب الأخرى، و ذلك مهما كانت مادتهما، و مهما كانت النسبة بين الموضوع و المحمول (موجبة كلية و سالبة جزئية، سالبة كلية و موجبة جزئية، موجبة جزئية و سالبة كلية، سالبة جزئية و موجبة كلية).

أما المضغة المخلقة و غير المخلقة و المتشابه و غير المتشابه و الصنوان و غير الصنوان و المعروشات و غير المعروشات فهذه عند الفلاسفة متغايرات كما نقول اليقطين غير رأي الحمار و رأس الحمار غير رأس ماركس هذه متغايرات لا متناقضات.

المغاير للشيء هو المغاير له في الذات و لو كان مثله في الصفات أو المغاير له في الوصف و لو كان مجتمعا في ذات واحدة كالطول و السواد هما متغايران و قد يجتمعان في شيء واحد فيقال هذا عمود طويل أسود ، السواد غير الطول، و لا تصارع و لا تنافر بل هما في العمود الأسود مؤتلفان.

> الدارس لكتب محمد شحرور لا يجد هذا الخلط لا من قريب ولا من بعيد ويرى توفقه الى حد كبير في طرحه لتفسيره للكون وخلقيته بمنهاج الجدلية المادية.

أما الضدان فهما اللذان لا يجتمعان في الشيء الواحد وجودا و لكن قد يرتفعان معا إذا وجد ضد ثالث لها في الشيء.

إن كل متعدد -و لنفرض أنها اثنان- إما أن يشتركا في تمام الماهية فهما متماثلان، و إما ألا يشتركا في تمامها، فهما متخالفان.

و المتخالفان إما أن يشتركا في بعض من أجزاء الماهية دون بعضها الآخر، فهما متفاوتان و قد يسميها البعض بالمتعاندين كلوني الأحمر و الأزهر، و إما ألا يشتركا في أي من أجزاء الماهية، فإن كان ذلك مشروطا بإضافة كل منها إلى الآخر، فهما المتضايفان، كالأبوة و البنوة، فليس بينهما أي اشتراك في الماهية إذا لاحظت نسبة الابن إلى أبيه و الأب إلى ابنه، و لكن إذا أهملت هه النسبة فإنهما قد يشتركان، كل منهما في ماهية الآخر، فيكون الأب ابنا بقطع النظر عن أبيه، أما أن كان ذلك غير مشروط بالتضايف، أي الاشتراك بينهما في الماهية مطلقا، بحيث يكون كل منهما سلبا للآخر، فهما ضدان، إن كان قابلين للارتفاع معا، كالسواد و البياض، إذ يمكن أن يرتفعا و يحل محلهما لون ثالث، و هما نقيضان إن كان غير قابلين للارتفاع معا كالحركة و السكون و الليل و النهار، و الاحساس و عدم الاحساس، إذ كل متقابلين من هذه الأمثلة غير قابلين للاجتماع، كما أنهما غير قابلين للارتفاع معا أيضا. (1)

لكن الماركسيين لا ينفكون يقولون أن أصغر جزيئات المادة في أضيق وحدات الزمان ليس إلا ملتقى للأضداد المتصارعة، و ذلك هو المعنى المراد بكلمة «وحدة الأضداد» و يقول لينين «الديالكتيك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عنها» (2)

فإن قيل: « أن قانون الجدل (قانون الاضداد) هو قانون مادي كوني ، وقانون التناقض قانون عقلي محض

ولا يوجد في الكون تناقضات وتوجد اضداد.

والدارس لكتب محمد شحرور لا يجد هذا الخلط لا من قريب ولا من بعيد ويرى توفقه الى حد كبير في طرحه لتفسيره للكون وخلقيته بمنهاج الجدلية المادية.

ملاحظة:

أحمد ليس أحمد عبارة مادية لا تناقض الجدل المادي (ففي أحمد توجد أشياء تجعله أحمد وفيه أشياء أو حتى عللا تجعله ليس احمد، (أحمد نفي أحمد عبارة صورية هي تناقض (التناقض المنطقي ولا يماري في تناقضها عاقل)»

نقول:

علينا أن نعترف أن التضاد المصطلح عليه في المنطق غير التضاد المصطلح عليه في الفلسفة و الخلط بين الأمرين هو الذي سبب توهم «الماركسية» و «شحرور» بإمكان الجميع بين الضدين، فما يدّعونه من الضدين المجتمعين إنما هو من قبيل التضاد الفلسفي الذي لم يقل أحد بامتناعه، و إليك بيان هذا:

أولا:

الماركسيون استعملوا في نصوصهم لفظي التناقض و التضاد معا و عطفوا أحدهما على الآخر و هم يظهرون بذلك أنهما مترادفان مع ما بين الأمرين من بون شاسع و اختلاف كبير، و الفلسفة الإسلامية تبحث عن الوحدة و الكثرة و تقسم الكثرة إلى أقسام منها التقابل و ينقسم التقابل إلى، تقابل التناقض و تقابل التضاد، و تقابل التضايف و تقابل العدم و الملكة، و أهل المعقول عرفوا كل واحد من أقسام التقابل بنحو يمنعه من الإختلاط بالآخر. و لا مانع من أن نبين للدكتور شحرور معنى هذا:

الأول: تقابل النقيضين (الإيجاب والسلب): «وهو التقابل بين الوجود والعدم، وهما أمران وجودي وعدمي لذلك الوجودي وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل، ولا واسطة بينهما».

الثاني: تقابل الملكة وعدمها: «وهما أمران وجودي وعدمي لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضع لا تصحّ فيه الملكة».

الثالث: تقابل الضدين: «وهما الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد ولا يتصور اجتماعهما فيه ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقُّل الآخر».

الرابع: تقابل المتضايفين: «وهما أمران وجوديان يتعقَّلان معاً ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهةٍ واحدة ويجوز أن يرتفعا».

ثانيا:

تصر الدياليكتية على إمكان اجتماع النقيضين و الضدين و تنفي استحالة ذلك الاجتماع بل و تصر على أن عالم الطبيعة يقوم على أساس التناقض و التضاد فالحركة الموجودة في العالم نحو الكمال يحصل بسبب التصارع الموجود بين النقيضين و الضدين في صميم الأشياء و هي بذلك ترد على المنطق و الفلسفة التي تقوم على استحالة اجتماع النقيضين و الضدين.

أما استحالة اجتماع النقيضين فبديهي، لأن التأكيد على فكرة و الاعتقاد الجازم بصحتها لا يتم إلا بعد التأكيد على بطلان نقيضها و الاعتقاد الجازم ببطلانه، إذ لو صحة الفكرة و وضع في جنبها نقيضها لامتنع التصديق بصحة تلك الفكرة. و الموضوع مناقش بإسهاب أكثر في كتاب أصول الفلسفة و المنهج الواقعي.

و لذلك امتناع اجتماع النقيضين هو أم القضايا.

و بالتالي فإن الأصول التي يعتقد بها الماركسيون و التي يرون صحتها هل تصح نقائضها أم لا؟ أترك الجواب لهم.

و بالتالي فما تدعيه الماركسية من إمكان اجتماع النقيضين و ما يسوقه أصحابها لذلك من الأمثلة جميعا خارج عن نطاق المتناقضين اللذين ثبت استحالة اجتماعهما بالشروط المعروفة و هي:

1ـ (الموضوع) فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، الجهل ليس بنافع.

2ـ (المحمول) فلو اختلفا فيه لم يتناقضا مثل: العلم نافع، العلم ليس بضار.

3ـ (الزمان) فلا تناقض بين (الشمس مشرقة) أي في النهار وبين (الشمس ليست بمشرقة) أي في الليل.

4ـ (المكان) فلا تناقض بين (الأرض مخصبة) أي في الريف وبين (الأرض ليست بمخصبة) أي في البادية.

5ـ (القوة والفعل) أي لابد من اتحاد القضيتين في القوة والفعل فلا تناقض بين (محمد ميت) أي بالقوة وبين (محمد ليس بميت) أي بالفعل.

6ـ (الكل والجزء) فلا تناقض بين (العراق مخصب) أي بعضه وبين (العراق ليس بمخصب) أي كله.

7ـ (الشرط) فلا تناقض بين (الطالب ناجح آخر السنة) أي إن اجتهد وبين (الطالب غير ناجح) أي إذا لم يجتهد.

8ـ (الإضافة) فلا تناقض بين (الأربعة نصف) أي بالإضافة إلى الثمانية وبين (الأربعة ليست بنصف) أي بالإضافة إلى العشرة.

و بمثال يتضح المقال:

أمثلتهم كانت من قبيل:

-اجتماع الهجوم و الدفاع في الحرب الواحدة،

- اجتماع التقدم و التراجع في المعركة الواحدة،

- اجتماع الموت و الحياة في الجسم الانساني،

- مثال البذرة و الشجرة، وهو ما عبر به شحرور قائلا: «إن هذه العملية تتكرر كل يوم آلاف المرات. فإذا أخذنا حبة القمح ووضعناها في التربة المناسبة لها فإنها تجتاز تحولاً فتنتش وتكف الحبة في ذاتها عن الوجود فينتفي وجودها أي تهلك، وتظهر في مكانها النبتة التي نشأت عنها، ثم تستمر العملية الحياتية من نمو ونضوج كي تنتج من

> الماركسيون استعملوا في نصوصهم لفظي التناقض و التضاد معا و عطفوا أحدهما على الآخر و هم يظهرون بذلك أنهما مترادفان مع ما بين الأمرين من بون شاسع و اختلاف كبير

جديد حبوب القمح. وبمجرد نضوج الحبوب الجديدة تموت النبتة أي تهلك بدورها .. وهكذا نحصل من جديد على حبة القمح الأصلية ولكن نحل عليها أضعافاً مضاعفة، جاءت هذه الآية لتثبت للناس البعث وتنزع الشكوك بشأن بلوغه الحتمي فبدأت بقوله: {يا أيها الناس إن كنتم في ريبٍ من البعث} فإذا قال قائل: "أنا في ريب من البعث" فما علينا إلا أن نورد له بقية الآية.»

أولا هذه الأمثلة ضعيفة و واهنة ثانيا أكثرها ليس من مقولة النقيضين، نقول أن اجتماع النقيضين في هذه الموارد إنما هو لفقدان أحد الشروط و الوحدات الثمانية التي أشرت لها.

ففي الهجوم و الدفاع مثلا لا يتوفر شرط وحدة الزمان و المكان، و في مثال الحياة و الموت لا يتوفر شرط وحدة الموضوع و مثال البذرة و الشجرة لا يتوفر فيه شرط وحدة القوة و الفعل، فأين اجتماع النقيضين؟

ثالثا:

أما استحالة اجتماع الضدين، و قد أشرت أن المتضادين عبارة عن وصفين متزاحمين وجوديين لا يجتمعان في موضوع واحد و وقت واحد لما بينهما من غاية الاختلاف. نأتي للتضاد الفلسفي و هنا الإشكال أكثر: عرفنا التضاد المنطقي.

فما هو التضاد الفلسفي:

التضاد الفلسفي عبارة عن الطاقات المختلفة المتنوعة الموجودة في الجسم و التي يؤثر بعضها في البعض الآخر و يحصل التفاعل و التمازج بينهما شيء ثالث.

و هذا التضاد موجود في عالم الطبيعة بل هو قوامها و لم يُختلف فيه مطلقا بل منهم من جعله دليلا على وجود الله كالنظام المعتزلي، و أشار له صدر المتألهين ...، الآن فما تدعيه الماركسية من مسألة التضاد و أن كل شيء يحتوي على ضده الذي ينبع من صميم جوهره و يصارعه و يناضله حتى ينفي وجوده و يحصل من هذا الصراع شيء ثالث يرجع في الحقيقة إلى التضاد الفلسفي الذي لا شك في وقوعه و هذا غير التضاد المنطقي.

و بمثال يتضح المقال: قال تعالى: «و هديناه النجدين» فهذه الآية مثلا تفيد بأن الفطرة الانسانية مركبة من القوى الداعية إلى الفجور و التقوي و ان الانسان يعيش دائما معركة حامية مع هذه القوى.

و هيجل قد أشار إلى «تز و «أنتي تز»، و هي مكان القوة و الفعل في الواقع، فالبيضة التي يمثل بها الماركسيون تتمتع بفعلية خاصة حيث إن لها صورة جوهرية محسوسة و ملموسة لكل أحد فإن لها قشرا سميكا في الخارج و جلدة رقيقة في الداخل و مائعين أبيض و أصفر في بطنها فهي تتمتع بالتالي بفعلية بيد أن فيها مع ذلك قوة أن تتبدل إلى فعلية أخرى و تقع في طريق التكامل لكن لا مطلقا بل في إطار شرائط خاصة، فإذا حصلت تلك الشرائط كان ما بالقوة بالفعل، فما يسميه هيجل ب»تز» يعادل الفعلية الأولى، ما يسميه «أنتي تز» هو ما بالقوة. و بالتالي لا جديد عند هيجل و لا ماركس سوى الأوهام.

فليس التكامل مبنيا على الصراع و التضاد بل هو القوة و الفعل.

بيان معنى القوة و الفعل:

فوجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه يسمى فعلا ويقال إن وجوده بالفعل وإمكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة ويقال إن وجوده بالقوة بعد وذلك كالماء يمكن أن يتبدل هواء فإنه ما دام ماء ماء بالفعل وهواء بالقوة فإذا تبدل هواء صار هواء بالفعل وبطلت القوة فمن الوجود ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة. إن الحبة هي حبة بالفعل، لكنها نبتة بالقوة، كما أن النطفة نطفة بالفعل لكنها إنسان بالقوة إذا اجتمعت الشرائط، و ليس في الأمر صراع و لا شيء.

و قد ذكر شحرور هذا، فجعل التضاد هو الأصل، فهو يعتقد أنه يبعث من داخل كل واحد من هذه الأمور و من صميم ذاته ضده يعارضه و يناضله و يقع الصراع بين الضدين إلى أن يغلب الضد على الأول و يتبدل إلى شيء آخر و هو ما أشار إليه في «مخلقة و غير مخلقة»، أي أن هناك بين أن تكون مخلقة و مسرطنة «غير مخلقة».

و هذا محض بطلان، فقد وضحنا أولا أن القصد من «الخلقة» و «غير المخلقة» أنهما من قبيل المتغايران.

و نحن بدورنا نسأل المتخصصين في علم الأجنة: هل يوجد في داخل الخلية الواحدة صراع بين «المضغة المخلقة و غير المخلقة»؟ بالتالي نقول طالما أن هذا المنهج يشمل حتى الافكار و المناهج نسأل: هل يشمل هذا القانون نفسه ام لا؟

---

(1) (المواقف للإيجي،1، 366)

(2) (الدفاتر الفلسفية 2، 13)

----

* كاتب ومفكر

التضاد موجود في عالم الطبيعة بل هو قوامها و لم يُختلف فيه مطلقا بل منهم من جعله دليلا على وجود الله كالنظام المعتزلي،

التحسين والتقبيح العقلي بين :

(المعتزلة) و (أهل السنة)



أستاذ :كمال محمد*

لا يمكن لعاقل أن يشكّ في أنّ العقل (يدرك الحسن والقبح) ،وإدراكه هذا (بديهي) وممّا يستقلّ به..
والمقصود بـ إدراك العقل لحسن الشيء أو قبحه أي إدراكه أنّ الإتيان بفعل ما يعني وضع الشيء في مورده وهو الحسن،أو وضعه في غير مورده وهو القبيح.
والأفعال الصادرة اختياراً من العباد على أقسام ثلاثة :
القسم الأوّل : ما لا يعقل انفكاكه عن الحسن أو القبح كما لا يعقل انفكاك العلّة التامّة عن معلولها، وذلك مثل العدل والظلم..والعلم والجهل؟، فمتى صدق على فعل أنّه (ظلم) أو (جهل) كان (قبيحاً) لا محالة، كما أنّه متى صدق عليه أنه (عدل) أو (علم) كان (حسنا) بالضرورة.
والضابط في هذا أنه (يستحيل ارتفاع) الحسن أو القبح إلاّ بارتفاع (موضوعه وتغيّره)، فلا يكون عدم الاتّصاف بالحسن أو القبح حينئذ من جهة (التخصيص) في حكم العقل بل من جهة (التخصّص) وكون سلب الحكم من جهة (انتفاء موضوعه).
القسم الثاني : ما يعقل فيه الانفكاك عن الحسن أو القبح بـ (عروض عنوان آخر) مغيّر لحكمه مع بقاء العنوان الأوّلي بحاله، إلاّ أنّ الفعل في ذاته وفي طبعه يكون حسناً أو قبيحاً فنسبة الفعل إلى أحدهما كنسبة المقتضي إلى مقتضاه،وذلك مثل الصدق والكذب.فإنّهما في نفسهما يتّصفان بالحسن والقبح،لكنّه لا يمنع العقل من طروء بعض الحالات والاعتبارات الموجبة لانقلابهما عمّا كانا عليه. فالصدق في نفسه وإن كان حسناً ،إلاّ أنّه إذا ترتّب عليه (سفك الدماء ونهب الأموال) بل أقلّ وأيسر من ذلك ارتفع حسنه وكان من القبائح الواضحة التي يدركها كلّ عاقل،وكذلك الكذب فإنّه في نفسه وإن كان قبيحاً إلاّ أنّه إذا ترتّب عليه (صيانة النفوس وحراسة الأعراض والأموال) لم يكن قبيحا، بل كان ممّا استقلّ العقل بحسنه وندب الشرع إليه.
القسم الثالث : ما لا يكون في نفسه متّصفاً بالحسن ولا بالقبح ،وإنّما يكون اتّصافه بواحد منهما بتبع عروض عنوان آخر كالمشي بلا غرض يوجبه ونحوه من الأفعال المباحة عقلا وشرعا، فإنّها في نفسها لا تكون قبيحة ولا حسنة كما أنّه إذا كانت لغاية قبيحة أو حسنة كانت قبيحة أو حسنة وهكذا ..

الأقسام الثلاثة السابقة لم يقع عليها خلاف بين جميع طوائف المسلمين ،وإنما وقع الخلاف حول مسألة متفرعة وهي:
إذا استقل العقل بالتحسين والتقبيح ومدح المحسن وذم المسيئ،فهل يستقل بأنّ الأمر كذلك عند (الشارع).
فهل هو أيضاً باعث إلى الإحسان..وزاجر عن الظلم..؟
ويمدح المحسن ويذم المسيئ..؟ ويثيب الأوّل.. ويعاقب الثاني..؟
فيكون حال الشرع مبنياً على إدراك العقل (لحسن الفعل وقبحه)،لا على إدراكه (لمصلحة) في الفعل أو (لمفسدة) فيه شخصية كانت أم نوعية؟

قالت (المعتزلة):
الشرع كاشف لما أدركه العقل،ومؤكد لما توصل إليه فهو يرتب الأحكام على مقتضى حكم العقل، فما (حسنه) فهو يرتب عليه (الوجوب) أو (الندب)،وما (قبحه) فهو يرتب عليه (الحرمة) أو (الكراهة)،وما استوى طرفاه رتب عليه (الإباحة)؛ثم يثيب ويعاقب بمقتضى ذلك.
فالعقل علة موجبة لما استحسنه واستقبحه على القطع والبتات وهو في ذلك فوق العلل الشرعية،لأن علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي أمارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل،
والعقل بذاته موجب ومحرم من غير أن يجري فيه التبديل،فكان في الإيجاب والتحريم فوق العلل الشرعية.
والمراد من الإيجاب والتحريم فيه أن الشرع لو لم يكن وارداً في هذه الأشياء بالإيجاب والتحريم لحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتهما على السمع، فوجوب (الإيمان) وحرمة (الكفر) بالعقل ليس معناه استحقاق الثواب بفعله أو العقاب بتركه إذ الثواب والعقاب لا يعرفان إلا بورود السمع وليس في العقل إمكان الوقوف عليهما فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع..!
لكن المراد من الوجوب أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإيمان بربه والاعتراف بخالقه وإضافة وجوده وبقائه إلى إيجاده وإبقائه.
ومن الحرمة أن يثبت نوع ترجيح للمنع عن الاستغناء عن مالكه والاعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان في هذه الأمور بـ (منزلة واحدة) بل نعقل ضرورة أن الإتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة.

وقال (أهل السنة)..
لا مدخلية للعقل في تقبيح وتحسين أفعال يترتب عليها حساب والتي هي (محل التكليف الشرعي) ،بل الشرع هو الذي يحسن ويقبح تلك الأفعال ابتداءً دون مدخلية للعقل فيها،والأمثلة عليه كثيرة: كإباحة شرب الخمر ثم تحريمها؟ أو إباحة زواج الأخت في الشرائع السابقة ثم تحريمه ؟
فإدراك العقل لحسن الأشياء وقبحها ليس على نحو (الكلّية الموجبة) التي تستغرق جميع أفرادها، بل على نحو (الجزئية الموجبة).

فالعقل ربّما لم يدرك وجه الحسن أو القبح في شيء فيفتقر إلى بيان من الشرع، أو أنه يغفل عن قبح شيء فيراه حسناً أو عن حسن شيء فيراه قبيحاً.
فالعقل من جهة طبيعته قد يستقل غالباً بإدراك حسن الأفعال وقبحها ،فالكذب دائماً يستحقّ فاعله الذمّ والصدق يستحقّ فاعله المدح ،وفاعل الظلم مذموم وفاعل العدل ممدوح وهكذا..
لكن معرفة (تفاصيل) الأشياء و(أحكامها) وموافقتها لـ (إرادة الله) عزّ وجلّ فتفتقر إلى بيان من الشرع.لأنّ العقل يعجز عن إدراك علل كثير من الأحكام والتشريعات الإلهية ،فيخفى عليه حسنها فلا يدرك مثلا وجه الحسن في الصوم وتحمّل الجوع والعطش طيلة أيام شهر رمضان،ولا يدرك حسن بعض الأفعال كالطواف حوال البيت والسعي بين الصفا والمروة ورمي الجمرات وغير ذلك..
ويأتي البيان من الشرع ليلفت نظر العقل إلى ما تتضمنه تلك الأفعال من الحسن ،مع أنّ المؤمن يدرك ابتداءاً بأنّ الله تعالى لا يأمر بالقبيح فجميع أوامره سبحانه تندرج في باب حسن،ولكنّه يغفل عن مواضع الحسن.
فربّما يأتيه البيان من الشارع فيدركها أو لا يأتيه فتبقى على حسنها الإجمالي باعتبارها أوامر الله عزّ وجلّ.

والعقل لا يمكنه أن يدرك (العلية التامة) بين الأفعال ومواصفاتها من الحسن والقبح ليحكم بتحسين أو تقبيح الشرع لها .
وكثير من علل الشرائع غير مطردة ومع ذلك يصح التكليف فيما يفقد تلك الحِكَم ،كالاعتداد المعلل بـ (عدم اختلاط المياه) مع أنّه يجب مع القطع بعدم الاختلاط كالغائب عنها زوجها.
فالعقل لا يستقل في حصول الضرر الذي يبلغ حد (الضرر المحرم) وان كان يعلم بالضرورة بوجود الضرر بنحو الموجبة الجزئية ،وهذا المقدار (لا يكفي) في حكم العقل بالتحسين والتقبيح ومن ثم الحكم بالملازمة على حكم الشرع في المجالين إذاً لاسبيل للعقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية لاحتمال أن يكون المناط لحكم الشرع غير ما أدركه العقل،أو انّ هناك مانعاً يمنع من حكم الشارع على وفق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشرع.

والحاصل أن مذهب (أهل السنة) في هذه المسألة هو (الأصوب والأدق).وإن يكاد الخلاف بين الطرفين يكون (لفظياً)، لأن الجميع متفق على مسألتين:
-1 أن ترتيب الثواب والعقاب الكاشف عن موافقته لمراد الله تعالى لا يثبت إلا بالشرع.
-2 أن (الأفعال التكليفية) التي تعبد الشارع بها عباده لا يمكن للعقل أن يتوصل إلى (عليّتها التامة) والذي رتب عليه الشارع استحقاق الثواب أو العقاب عليها.
والله أعلى وأعلم..
ملاحظة:أصل البحث مستفاد مما حرره بعض الأئمة (الإمامية) وغيرهم من علماء الكلام.

---

*كاتب ومفكر سني